مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
يشرف على إصدارها: الدكتور علي عبد الواحد وافي، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

شخصيات ومذاهب فلسفية

تأليف
الدكتور عثمان أمين
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٣٦٤هـ — ١٩٤٥م

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
يشرف على إصدارها: الدكتور على عبد الواحد وافى، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

شخصيات ومذاهب فلسفية

تأليف
الدكتور عثمان أمين
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٣٦٤هـ — ١٩٤٥م

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تعوزنا الفلسفة اليوم أكثر من ذى قبل ، وعصرنا أحوج إليها من أى عصر سابق . صحيح أن الإنسان فى عصرنا الحاضر قد اكتسب « بالعلوم الطبيعية » قوة هائلة ، وتهيأ له من الوسائل المادية ما لو أحسن استعماله لكفل لنفسه حياة أهنأ وأسلم وأحفل بمعانى الحق والخير والجمال . لكن « علوم الإنسان » من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد ، ولم تتقدم فى الحقيقة تقدم العلوم الطبيعية ؛ ونتيجة هذا أن الإنسانية أصبح لها اليوم من القوة المادية قسط موفور ، ولكن حظها من القوة الروحية والإصلاحية نزر يسير .

والفلسفة فى نظرنا هى الكفيلة بسد هذا النقص : لأن الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية ، وهم بناة الحضارة بمعناها الإنسانى الصحيح ، وهم المصلحون الحقيقيون . وكل إصلاح تم فى الماضى ، أو سيتم فى المستقبل إنما هو أثر من آثار الفلاسفة وأحرار المفكرين . وقد صدق من قال : « لولا أحلام الفلاسفة فى الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديما عراة فى الكهوف! »

والحق أن التاريخ وسائر العلوم تظل كتابا مطويا إذا لم نفسرها بالفلسفة ، وأن

المؤرخين ، والسياسيين ، ورواة القصص والأخبار ، مهما يكن شأنهم ، ليتضاءلون بالقياس إلى ذوى الإقدام من الفلاسفة والمصلحين ، أولئك الذين نقبوا فى أغوار النفس ، وحاولوا أن يكشفوا عن الغاية الخفية التى ترمى إليها الإنسانية .

فالفلاسفة ، سواء أكانوا مفكرين أم مصلحين، يستحقون منا فى الوقت الحاضر على الأخص أحسن العناية . وتاريخ الفلسفة ، الذى هو تاريخ مذاهبهم ، خليق أن يحظى منا اليوم بكل تقدير. وإذن فلندرس شخصيات الفلاسفة ، ولندرس مذاهبهم، ولنتعلق بها إذا كانت مذاهب متينة صادقة صادرة عن إلهام أخلاق رفيع .

* * *

وقد عرضت فى هذا الكتاب لطائفة من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة ، والإسلامية المتوسطة ، والأوروبية الحديثة .

وأود أن يعرف القارئ منهجى فيما أتناوله من بحوث فى تاريخ الفلسفة : فإنى أعتقد أن واجبنا على العموم ، حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر ، أن نعرضه على أحسن مايمكن من وجوه ، كما لو كان مذهبنا نحن ؛ بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهبا فى مرحلة البحث والعرض على الأقل ، ونرجئ نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمكن منه .

وقد حاولت فى حديثى عن « شخصيات ومذاهب فلسفية » أن ألتزم هذا المنهج الذى ارتضيته وبينته . فعسى أن أوفق فى تلك المحاولة ، فأكون من المنصفين .

عثمان أمين

اليـــونان

السوفسطائيون

تمهيـــــد :

عرفت بلاد اليونان ، فى القرن الخامس قبـل ميلاد المسيح ، عصراً من عصور العظمة والازدهار ، لا من الناحية السياسية فحسب ، بل من الناحية العقلية أيضاً . كان ذلك العصر فتحاً جديداً فى تاريخ الفـكر البشرى : استيقظ فيه الإنسان من سباته العقلى ، فنحّى عن ذهنه كابوس الخيالات الأولى التى كانت أشبه بتخليط المرضى وتخريف الأطفال ، وزال عن نفسه ما كان يساورها من فزع وهلع إزاء مشاهد الطبيعة وأحداثها ، تلك المشاهد التى كان يشعر بعجزه عن السيطرة عليها فضلاً عن الإحاطة بها .

ولأول مرة فى ذلك العصر تحقق الإنسان ، عن وعى وشعور ، أنه هو الناظر المتفرج على مشاهد الـكون كله ، وتبين أن العالم المعقد بأسره موجود بالقياس اليه ، وعرف أنه إذا تهيأ له من الصبر والإقدام وبذل الجهد مايدعم به قواه ، حقّ له أن يطمع فى الإشراف على الأشياء ، فيضبط جريانها ، ويوجهها إلى تحقيق أسمى مايصبو إليه من غايات .

كان ذلك العصر أول دوىّ للمذهب الإنسانى الحديث ، وكان ذلك من بعض الوجوه أعظمها لأنه كان أبسطها وأبعدها عن الـكلفة وأقربها إلى الحرية ، وأقلها تأثراً بالقيود والسدود .

خصائص الوسط الذى نشأت فيه السوفسطائية :

وكانت الفلسفات اليونانية السابقة بحراً فاض بالمذاهب والآراء: فهذا «هرقليطس» يقول إن كل شىء فى الكون دائم التغير والجريان ، وذاك «پَرمنيدس» قد أنكر الحدوث والصيرورة وقرر أنه لاحقيقة هنالك إلاّ للموجود الثابت الواحد الباقى ، فى حين أن « ديموقريطس » قد وجد فى مذهب الجزء الذى لايتجزأ حلاً وسطاً بين التغير والثبات .

وكان كل صاحب مذهب أو مقالة يعلن أن آراءه هى عين الحق . وكان فى كل ذلك مايدعو العقول إلى الحيرة والشك ويبثّ فى النفوس البلبلة والاضطراب .

ولم تكن حال اليونان السياسية أقل إثارة للتشكك من حالها العقلية : فقد ذهبت الأرستقراطية ، وأخذت تحل محلها الديمقراطية ، وبدأت تضيع من نفوس الناس حرمة القانون ، وانقضى معها نفوذ الآباء والأجداد ، كما ضاعت سيطرة العرف وهيبة التقاليد والعادات . وانبسط جاه المهرّجين والزعماء الديماجوجيين ، وذاعت شهرة الخطباء وذوى المهارة فى التأثير فى نفوس الجماهير .

عاش السوفسطائيون فى أثينا إبان ذلك القرن ، فأصابوا من النجاح حظا عظيما . وتعليل ذلك غير عسير : فقد كانت تلك الجماعة السوفسطائية تزدرى البحث فى الميتافيزيقا الخالصة ، وتنفر من النظر فى طبائع الأشياء وأصولها الأولى . وربما كان فى هذه النزعة مايجتذب نفوس الأثينيين الذين كان يعنيهم تدبير المدينة أكثر مما يعنيهم الوقوف على كنه الطبيعة ، وتعنيهم الأخلاق والسياسة أكثر مما يعنيهم العلم المحض والنظر العقلى الصرف . ونستطيع أن نتبين هذه الظاهرة عند فلاسفة اليونان

أنفسهم : فإن ميتافيزيقا أفلاطون ذات اتصال وثيق بالأخلاق . وأرسطو هو صاحب العبارة المشهورة : « الإنسان حيوان سياسي » (أى مدنى) . وهـذا الوصف الأرسطاطاليسى ينطبق خير انطباق على الأثينين بوجه عام : فقد كانوا قوما مشغوفين بالسياسة ، تبهرهم الفصاحة فى خطب القادة والزعماء ، ويستهويهم الجدل فى شئون المدينة . والحق لقد كان وجود السوفسطائيين مطابقا لميول الناس وحاجاتهم فى بلد يستطيع كل مواطن من أهله أن يكون له نصيب فعلى فى الدولة ، ولا يدين ببسطة نفوذه فيه إلا بقدر ما أوتى من القدرة على التأثير والإقناع ، بلد يريد كل فرد فيه أن يعلن على رؤوس الأشهاد مواهبه وفضائله الخاصة التى يستطيع بها سياسة نفسه وسياسة الآخرين . يضاف إلى ذلك كله ما اشتهر به الأثينيون فى ذلك العصر من توثب وحماس ، وتقلب فى الأهواء ، وتوقد فى القريحة ، وتطلع إلى المعرفة ، هذا إلى مرونة عقلية بالغة ، ونفاذ ذهنى عميق .

السوفسطائية :

السوفسطائية كلمة مأخوذة من اللفظ اليونانى « سُفِزْما » ، ومعناه الأصلى هو التميز بالحذق والمهارة فى الأمور ، ولكنها أخذت من بعد ذلك تدل على القول المموه أو القياس الخداع الذى يُلتمَس منه المغالطة والتلبيس والتغرير بالناس . وذلك أنها كانت تطلق أول الأمر على تلك الحركة الفكرية التى ذاعت فى بلاد اليونان عامة ، وفى مدينة أثينا خاصة ، إبان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس لميلاد المسيح ، والتى كان من زعمائها البارزين « بروتاغوراس » و « غورغياس » وغيرهما .

ولما أصبح السوفسطائيون معلمين متكسبين ، يجوبون البلاد اليونانية ملتمسين

التلامذة والمستمعين ، وينتقلون من مدينة إلى مدينة ، فيلقون على الناس — نظير أجور معلومة — دروساً فى الحكمة والسياسة والفصاحة ، ويعلمونهم كيف يتوصلون إلى النجاح ، وكيف ينصرون أو ينقضون أى رأى كان ، متى شاءوا ، من غير مراعاة لحق أو عدل ؛ وبالإجمال كيف يستطيعون إفحام الخصم والغلبة عليه بأية وسيلة ، يومئذ أخذ معنى « السوفسطائى » فى الابتذال ، وأخذ الناس يطلقونه بشىء من الزراية على أولئك الذين دأبوا على استعمال الأقاويل الخلّابة ، وجنحوا إلى المغالطة فى الكلام .

منهج السوفسطائيين وموضوع بحوثهم :

أما منهج السوفسطائيين فيرجع فى صميمه إلى المناظرة والجدل ، ومعارضة الرأى بالرأى ، ومقارعة الحجة بالحجة . ولما كان مقصد السوفسطائى أن يعلم تلاميذه ومستمعيه أموراً تنفعهم فى الشؤون العامة والخاصة ، وأن يلقنهم النصائح والإرشادات والوسائل التى يتمكنون بها من التفوق على الأقران والغلبة على المنافسين ، فلم يكن بد من تعليمهم كيف ينقدون آراء الغير ، ويناقشون الحجج التى يدلى بها الخصوم . ولذلك كان سبيل السوفسطائى فى دروسه ، إما أن يلقى خطبة ضافية ، وإما أن يدلى باعتراضات على آراء غيره ، أو يوجّه الأسئلة والاستجوابات إلى تلاميذه ومستمعيه .

وكثيراً ما يلقى السوفسطائيون الخطب الحافلة التى هى فى منزلة نماذج لما يستطيعون القيام بتعليمه فى شتى الأغراض والموضوعات : فتراهم يخوضون تارة فى مسألة من المسائل العامة ، فلسفية كانت أو سياسية ، وتارة يمتدحون أهل مدينة ما ، أو يرثون عظيماً من العظماء . وقد يتناولون موضوعات عادية أو تافهة : فيخطبون مثلاً فى مدح الفيران ، أو ديدان الحرير ، وما إلى ذلك .

ومن أمثلة الأغراض التى كان يخطب فيها السوفسطائيون اليونان مانجده فى رسالة صغيرة ألفهاسوفسطائى مجهول ، ويرجع عهدها إلى القرن الخامس قبل الميلاد . وقدتكلم فيها على تسعة من الموضوعات التى اختلف فيها نظر الفلاسفة : كالخير والشر ، الحسن والقبح ، العدل والجور ، الحق والباطل ، الحكمة والسفه ، العلم والجهل ، فى أن العلم والفضيلة هل يلقنان ؟ هل يقام القضاة بالقرعة أو بحسب الكفاية ؟ فى أن أقدرالناس على سن القوانين وتطبيقها هو صاحب الجدل ، لأنه يعرف جميع النقائض بين الآراء ، وفى أن فن تقوية الذاكرة أجمل المخترعات .

تلك أمثلة للموضوعات التى كان يخوض فيها خطباء السوفسطائيين عند اليونان، وهى شبيهة بما فى كتاب « المحاسن والأضداد » للجاحظ ، وبما فى بعض مقامات الحريرى التى تتناول مدح الشيء وذمه ، أو التحبيب إليه والتنفير منه .

فالسوفسطائى قبل كل شيء خطيب ، يُعلم الناس الكلام الجيد أو الكتابة الحسنة الرشيقة فى جميع الشئون والمقاصد الممكنة . ولكن ممارسة هذا الفن الكلامى فى جميع الأغراض يتطلب معرفة واسعة . ويظهر أن من السوفسطائيين من كان يدعى المعرفة بصناعات كثيرة : فإننا نقرأ فى إحدى محاورات أفلاطون عن هيبياس السوفسطائى أنه حين قدم إلى أولمپيا أعلن أن مايرتدى من ثياب ، وما يملك من أمتعة، جميعها أشياء من صنع يده : رداؤه وعباءته وحزامه الموشَّى ونعلاه وخاتم أصبعه ، حتى فرشة حصانه(١) !

وعلى كل حال نجد السوفسطائيين ، فى لغة القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد، يشبهون من يسميهم ديكارت فى عصره «بالأساتذة العلماء» ، يعنى رجالاً

---

(١) أفلاطون : « هيبياس الصغير » ص ٣٦٧ ب د

يُعدُّون قوّامين على الحكمة أو إخصائيين ، سواء أكانوا موسيقيين أم رياضيين أم أطباء أم معلمى ألعاب رياضية أم « شعراء ربابة » ، قد مهروا فى صناعة من الصناعات ، فهم يتصدّون لتعليم الغير إياها .

مجمل فلسفتهم :

كان السوفسطائيون ينشدون ثقافة « إنسانية » جديدة تجعل الإنسان مقياسا لجميع الأشياء ، كما قال پروتاغوراس : فذهبوا إلى أن مارآه كل واحد من الناس موجوداً فهو عنده موجود، ومارآه معدوما فهو بالقياس إليه معدوم ، ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيره . ومعنى هذا أنهم «ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود . . . بل كلها أوهام لا أصل لها »[١] . فهم قد رجعوا إلى الإحساس الفردى ، وجعلوه الحكم فى جميع الشئون . وذهبوا إلى « أن الأشياء هى بالنسبة إلىّ كما تبدو لى ، وهى بالنسبة إليك كما تبدو لك . والريح التى تهب على رجلين ، تكون باردة بالقياس إلى من كان يشعر بالبرد ، وغير باردة بالقياس إلى من لم يكن يشعر بالبرد . والأشياء بالقياس إلى كل واحد منا كما يحسها »[٢] . وكان السوفسطائيون يرون عدم الاشتغال إلاّ بالأمور الإنسانية ، أعنى التى تهم الإنسان خاصة ، فرفضوا علم الطبيعة ، ذاهبين إلى أنه لاغناء فيه لهداية السلوك الإنسانى . ويقول پروتاغوراس فى ذلك : « أما الآلهة فليس فى وسعى أن أعلم أموجودون هم أم غير موجودين ؛ يحول دون علمى

(١) انظر : الشريف المرتضى : « الإتحاف » م ٩ ص ٤١٨

(٢) انظر : أفلاطون : «تيتاتوس» ١٥٢ ا ـ حـ ؛ افلاطون : «اقراطيل» ٣٨٥ هـ ـ ٣٨٦ ا ؛ ديوجانس اللايرسى: « سير مشاهير الفلاسفة » . ك ٩ ص ٥١

بذلك موانع كثيرة : قصر العمر ، وغموض الموضوع »[١] . فى حين أن الفلسفة عند الفلاسفة الأقدمين كان مركزها الطبيعة ، أصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الإنسان نفسه . والسوفسطائيون إنسانيون أيضاً بمعنى آخر : بمعنى أنهم ما كانوا يفاضلون بين البشر لأجناسهم أو لغاتهم أو أديانهم . ويُروَى أن « هيبياس » كان ينظر إلى الناس جميعا نظره إلى « الأقارب وأهل البيت الواحد ؛ وهم كذلك بالفطرة إن لم يكونوا بمقتضى العرف والقانون »[٢] .

فنظرات السوفسطائيين ، كما قال الأستاذ «ليون رُبان» ، أشبه بمحاولة تخطيطية أو وضع حجر أساسى لبناء فلسفة « إنسانية » بأوسع معانى لفظ الإنسان[٣] . والسوفسطائيون ، وسقراط من بعدهم ، أهم الدعاة لإحداث هذا الانقلاب فى توجيه الفكر وجهة إنسانية .

السوفسطائيون والشكاك:

خلط بعض الكتاب بين السوفسطائيين والشكاك . وقد نستطيع أن نعد السوفسطائيين شكاكا من حيث أنهم متفقون على إنكار ما يسميه الفلاسفة « بالحق المطلق » أو « بالخير على الإطلاق » . إذ الحق والخير عند السوفسطائية أمران نسبيان ، وليسا كذلك فى ذاتهما وطبيعتهما . فما هو خير فبالنسبة للإنسان ، وما قد يكون خيراً فى ظرف لا يكون كذلك في ظرف آخر . وعلى كل حال كانوا يرون

---

(١) ديوجانس اللايرسى : « سير مشاهير الفلاسفة » . ك ١٠ ص ٥١

(٢) أفلاطون : « پروتاغوراس » ٣٣٧ ج

(٣) Robin, La pensée grecque, p. 175.

أن « الإنسان مقياس لجميع الأشياء » ، وأن الأشياء « هى حق عند من هى عنده حق ، وهى باطل عند من هى عنده باطل » . وعمدة ما ذكروا من اعتراضات هو اختلاف الحواس فى المحسوسات[١] .

والشكاك يتوقفون عن الحكم على الأشياء . فى حين أن السوفسطائيين يتكلمون فى جميع الأمور ، ويخوضون فى كل مسألة ، ويتعرضون لكلّ رأى ، ويزعمون القدرة على المعرفة فى كل موطن .

على أن الشكاك أصحاب مدرسة فلسفية ومذهب مرسوم : هم يطلبون الحقيقة ، لكنهم يذهبون إلى أنهم لا يستطيعون الوصول إليها . أما السوفسطائيون فقومٌ يجيئون من جميع المدارس اليونانية الفلسفية وليس لهم مذهب معلوم يدعون إليه ، ولا مبدأ مرسوم يناضلون عنه[٢] . وأكبر ما يعنيهم هو أن ينشئوا من تلامذتهم وأتباعهم خطباء ذوى فصاحة ولَسَن ، وسياسيين أهل حذق ومرونة ، وأصحاب جدل يتقنون تأييد كلّ قضية، والانتصار فى كلّ موقف. فلا عجب أن يكون السوفسطائيون قوماً لا يحفلون بالحق من حيث هو ، وأن يكون شأنهم شأن أغلب الخطباء طلاب الشهرة : ومن كان همه التأثير فى أكبر عدد من الناس من أيسر سبيل فحسبه أن يوهمهم بصدق ما يقول ، وأن يوقع فى نفوسهم ظنا غالبا ، وأن يجعل رأيه لديهم شبيها بالحق .

---

(١) ابن حزم : « الفصل فى الأهواء والملل والنحل » : الجزء الأول ص ١٤

(٢) لكن الإنصاف يقتضينا أن نلاحظ مع ذلك أن تعاليم السوفسطائيين كان يجمع بينها غرض واحد عملى : وهو تعليم « الحكمة » ، ومعنى ذلك — عندهم — القدرة على تدبير الأسرة والمدينة .

الحملة على السوفسطائية :

لكن هذه الحركة الفكرية التي لا يُنكَر شأنها في تاريخ الفلسفة اليونانية كان لها فيما بعدُ عواقب وبيلة : فقد أفضت في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، من جهة الأخلاق والسياسة ، إلى قيام مذهب الكلبيين الذين لا يحفلون بالأوضاع والتقاليد . ومن جهة اللغة أفضت إلى تغليب اللباقة اللفظية على الفكر الصحيح . وربما كان السوفسطائيون ممن شجعوا الميل إلى الخطب الرنانة ، والأسلوب المزركش ، ورصّ الكلام رصًّا يحدث في النفوس وقعاً وقتيًّا ، وإن كان لا يؤدي معنًى واضحاً ذا قيمة .

وقد يكون من نتائج هذا الانقلاب السوفسطائي أنه أدخل فلسفة جديدة إما جدلية صرفة ، وإما نظرية مجردة ومنطقية محضة . ثم إنهُ أضرَّ بتطور العلوم التجريبية التي اتجهت إليها بحوث الفلاسفة الطبيعيين السابقين .

والمفكرون يأخذون على السوفسطائيين عيوباً كثيرة أخرى : فنقدوا آراءهم وزيفوها ، كما هاجمها من قبلُ أفلاطون وأرسطو . ومن الباحثين من ذهب إلى أن السوفسطائيين قوم يمثلون من نسميهم في لغة عصرنا « بحزب اليسار » : فهم دائما ثائرون على كافة الأوضاع ، في الأخلاق أو في السياسة أو في الدين .

الدفاع عن السوفسطائية :

ولكن السوفسطائيين وجدوا مع ذلك في المتأخرين فلاسفة وباحثين تولوا الدفاع عنهم :[1] فبيّنوا ما كان يتحلى به غورغياس وپروتاغوراس وپروديكوس من خصال

(١) F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras, Oxford 1908; Grote, History of Greece, t.VIII.

الصدق والأمانة والشرف ، ووصفوا ما كان لهيبياس من سعة العلم ، وما كان لجميع أفراد هذه الطائفة من حيطة وحكمة ، إذ انصرفوا إلى الأخلاق والسياسة ، مُعرِضين عن المسائل الطبيعية التى يعسر حلها ، ولا تؤثر فى المجتمع إلا قليلا .

ووصف أولئك العلماء فضل السوفسطائيين على السياسة، إذ أعلنوا قدرة الإنسان وحريته ، ونادوا باستقلاله عن الأوضاع والتقاليد التى ترهق كاهله ، ذاهبين إلى أن القوانين الوضعية هى من اختراع الناس، وليست أموراً طبيعية : فهى إلى حد ما أشياء تحكمية مصطنعة ، فيجب أن تكون قداستها نسبية محدودة .

ومن المدافعين عن السوفسطائيين من يذهب إلى أنهم أفادوا فن الخطابة والكلام عند اليونان فوائد جمة:وأن فصاحة «توقيديد»[١] وبيان «ديموستين»[٢] مدينان لهم بالشىء الكثير .

السوفسطائيون ، ما لهم وما عليهم :

مهما يكن فى حجج المدافعين والهاجمين من حق ، فلا يسعنا إلا أن نلاحظ أن من مآثر السوفسطائية أنها قد أيقظت الناس من نعاسهم الفكرى ، واطمئنانهم إلى الاعتقاد المألوف والعادة الجارية ، وبعثتهم إلى الشك النظرى والشك العملى . ثم إنها قد ساعدت يقيناً على تربية ملكة أدبية أو ذوق عام فى النقد لم يكن للناس عهد بهما من قبل .

---

(١) Thucydide أكبر مؤرخى اليونان. مصنف كتاب : «تاريخ حرب البلوبونيز» . وهو مؤرخ فيلسوف يتوخى الصدق وله أسلوب قوى سريع (٤٦ — ٣٩٥ تقريباً قبل المسيح)

(٢) Démosthène أكبر خطباء اليونان على الإطلاق (٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م .)

لكن أكبر ذنوبها — فى نظرنا — هو اتجارها بالعلم ، وقلة مبالاتها بالحقيقة ، وبعدها عن روح البحث النزيه، البرىء من الغرض والهوى ، المقرون بالأمانة والصبر.

ونأخذ عليها كذلك جريها وراء شقشقة اللسان ، وحصر عنايتها لا فى المعرفة بل فى الإقناع ، وميلها فى كل شىء إلى المظهر ، والأثر الخارجى ، والمنفعة المباشرة العاجلة .

إن صحَّ أن للسوفسطائيين مدرسة فهى مدرسة ينقصها الجد الفلسفى والأمانة العقلية . فلا عجب أن نزعتها هذه قد ألحقت بالعقلية اليونانية أضراراً كثيرة بليغة . ولا شك أن شبيبة بلادنا ليست بحاجة الى مثل دروس السوفسطائية فى « الوصولية » والنفعية ، وعبادة القوة ، والتماس النجاح بالتهريج . وجميعها صفات ينكرها خلق الفيلسوف .

سقراط

سيرته :

تحدث عن « سقراط » الكثيرون ، لا من الفلاسفة فحسب ، بل من الأدباء والمؤرخين والأطباء أيضاً . ولو أردنا أن نحصى ما كتب عن ذلك الفيلسوف فى العصور الأخيرة من كتب وبحوث ومقالات ، لكان لنا من ذلك قائمة طويلة ؛ وأغلب الظن أن تلك القائمة ستطول على مر الزمان دون أن تستوعب موضوع البحث ، وأن الكتّاب ومؤرخى الفلسفة سيظلون يجدون فى شخصية سقراط لغزاً يلتمسون له حلاّ . ولعل الكلمة الأخيرة فى هذا الأمر لم يقلها أحد بعدُ وربما لن يقولها أحد أبداً : فما فتئ مفكرو عصرنا هذا مختلفين فى أمر ذلك الرجل كما اختلف فيه من قبلُ أفلاطون واكزنوفون وأرسطو .

ولم يقتصر أثر سقراط على بلاد اليونان وحدها ، بل يصح القول بأن الإنسانية المفكرة بأسرها قد أحست أثر الحكيم ، وما زالت تحسه إلى هذا الزمان إحساساً عميقاً متجدداً ؛ والتاريخ نفسه شاهد على ما نقول : فعلماء الكنيسة المسيحية وآباؤها رأوا فى سقراط مبشراً بالدين المسيحى قبل ظهوره بنحو أربعمائة وسبعين سنة ؛ وكان الإسلاميون يجلون سقراط ويمجدونه . كتب عنه الكندى الفيلسوف رسائل كثيرة ضاعت[1] وتكلم فى إحداها عن مأساة موته ؛ وكان « إخوان الصفا » كذلك

(١) راجع ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٦٠ ؛ ابن أبي أصيبعة : « عيون الأنباء » جـ ١ ص ٢١٢ ؛ القفطى : « أخبار الحكماء » ص ٢٤٥ (مصر) .

يضربون المثل بحياته وما كان فيها من عظمة ونبل ، وكانوا يرون فيه « شهيد الحق » الذى رضى بالقضاء والقَدَر ولم يخرج على « الناموس » ، أى لم يخرج على شريعة اليونان، وكانوا يشبهون موته بموت المسيح ، وبموت شهداء كربلاء[1] . وفى العصور الحديثة نجد « چان چاك روسو » يعقد الموازنات بين سقراط والمسيح ، ونجد الشاعر « شِلِى » يصف سقراط بأنه « مسيح اليونان » . وما زال الناس فى أيامنا هذه يرددون اسم سقراط ، وما زالت نظراته غذاء روحياً للكتّاب والمفكرين .

ولعل أحداً من الحكماء لم يستطع أن يبلغ ما بلغه سقراط من الانسجام بين الفكر والحياة ، بين المذهب والسلوك . ومن أجل هذا كان من العسير التحدث عن آراء ذلك الحكيم بمعزل عن سيرته ، وكان لزاماً علينا أن نجعل لشخصيته الأخلاقية نصيباً وافراً من هذا الحديث .

* * *

ولد سقراط بمدينة « أثينا » سنة ٤٧٠ قبل الميلاد . ويذكر تلميذه أفلاطون فى دفاعه المشهور عن أستاذه أن كاهنة دلفوس حين سئلت : من أحكم الناس ؟ أجابت : ليس هناك رجل أوفر حكمة من سقراط . وقد فسّر سقراط ذلك الجواب على معنى : أن غيره من الناس لايعلمون ولكنهم يظنون أنهم عالمون ! أما هوفما ظن قط أنه عالم . وإن صح أنه يعلم فما يعلم إلا أمراً واحداً : وهو أنه لا يعلم شيئا . ومنذ ذلك الحين اعتقد سقراط أنه منوط برسالة إلٰهية ، وواجب عليه أن يؤديها كاملة غير منقوصة : وجملة تلك الرسالة أن يقنع أدعياء المعرفة بأنهم جاهلون ، وأن يسعى معهم فى طلب العلم الصحيح الذى يستطيعون به أن يبلغوا الخير الأسمى ، وأن يدركوا السعادة الصحيحة .

---

(١) انظر « رسائل إخوان الصفا » ج ٤ ص ٩٩ — ١٠٠

على أن الرسالة السقراطية لم تكن ترمى فى صميمها إلى أقل من إصلاح الدولة والجماعة الإنسانية ، وإن كانت وسائل الحكيم لذلك الإصلاح تخالف الوسائل التى يعمد إليها الأنبياء والدعاة وأصحاب الأديان . والحق أن عقلية سقراط أبعد ما تكون عن عقلية الوعاظ والخطباء : فهو وإن كان من المفكرين الأخلاقيين ، إلا أنه لم يعمد قط إلى استثارة الشعور الدينى ، ولا إلى استغلال انفعالات الناس ، ولا إلى الاحتكام إلى الأوهام المشهورة ؛ وإنما أيقن أنه يسدى إلى بنى وطنه أجل الخدمات حين يتعقبهم بأسئلته المحرجة ، وحين يضيّق عليهم الخناق ليضطرهم إلى امتحان أنفسهم ، والى عدم الركون الى الآراء الفجة دون فحص أو تمحيص .

استطاع سقراط بنوع الحياة التى كان يحياها ، وبأحاديثه مع الناس ، أن يؤثّر فى الشبيبة الأثينية أثراً كبيراً . ولكن بدا للرؤساء فى زمانه أن فى تعاليمه خطراً على سلطانهم ، فأهاجوا عليه العوام والغوغاء . ونهض اثنان هما « مليتوس » و « أنوتوس » فاتهماه بمناوأة الدولة والدين : إذ أفسد الشبيبة اليونانية بنقده للنظم الديموقراطية ، وابتدع آلهة جديدة غير الآلهة التى يعترف بها الدين المقرر . وقامت لهذا الأمر ضجة فى أثينا ، وثارت أحقاد الشعب على الأرستقراطيين والفلاسفة وأعداء الآلهة. وسيق الفيلسوف الشيخ إلى المحاكمة وله من العمر سبعون سنة . ولما رأى أنه لم يعد يستطيع الاضطلاع برسالته على الوجه الأكمل فى بيئة تظهر له العداء ، لم يحفل بالدفاع عن نفسه ، وإنما أخذ يسخر ممن اتهموه، بل من القضاة أنفسهم . وحكم على سقراط بالموت ، وبقى فى السجن دون أن ينفذ فيه الحكم، انتظاراً للمركب المقدس الذى كان قد غادر « دلوس » . وكان بمقدور سقراط أن يهرب من السجن ، ولكنه أبى وتقبل الموت موقنا أنه يكون مخلا بواجبه الأعظم اذا توانى لحظة واحدة عن مطاردة الضلال وإعداد الأذهان لتقبل الحق الصراح. ولما عاد المركب وانتهى الأجل الحرام،

شرب سقراط السم وسط جمع من تلاميذه ، وأخذ يحدثهم فى الروح والحياة الأخرى حديثا هادئا جعل من موته آخر صفحة من صفحات سيرته المجيدة . وفى محاورة « فيدون » يقص علينا أفلاطون ذلك اليوم الأخير من أيام سقراط فى أسلوب رائع يندر أن نجد له نظيراً فى أى أدب من آداب العالم قديمه وحديثه .

شخصيته :

والحق أن شخصية سقراط شخصية عجيبة جذابة . كان الرجل دميم الخلقة قبيح المنظر : له رأس كبير ، وأنف أفطس ، وشفتان غليظتان . وكان قليل العناية بهندامه ، غير مكترث بمظهره : يمشى حافى القدمين ، ويلبس رداءً واحداً من قماش رخيص غليظ لايغيره صيفاً ولا شتاء !

لكن لانزاع فى أن الصورة الروحية لذلك الرجل كانت أجمل من صورته البدنية: فأكثر المؤلفين القدماء شديدو الإعجاب بشخص سقراط . يقول اكزنوفون إنه كان رجلاً معتدلا فى طلب لذات الحواس ، ولذات الطعام والشراب . ويصفه بعض مؤلفى العرب بصفةِ « الحكيم الفاضل الزاهد » . ويقول فيه « إنه اشتغل بالزهد ، ورياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق »[1] . ويقول فيه آخر : « كلامه فى القلوب كنسيم الرياح عند المبوب ، وكالراحة للمكروب ، وأثره فى العقول والخواطر كأثر الماء فى الهواجر »[2] . والواقع أن كثيراً من الصفات التى كان يتحلى بها سقراط هى صفات الرجل الفاضل فى كل زمان ومكان ، كالاعتدال والوفاء

(١) الشهرستانى : «الملل والنحل» طبعة مصر ج ٣ ص ٢٧

(٢) من كلام حنين بن إسحق فى مناقب سقراط فى تلخيص كتاب «صوان الحكمة» للبيهقى (التلخيص لأبى سليمان المنطقى السجستانى) . مخطوط استانبول ، داماد زاده ١٤٠٨ — عن مقالة لكراوس فى مجلة « الثقافة » بالعدد ٢١٦

والثبات على الرأى ، والإخلاص للواجب . ومن أجل هذا كانت الحكمة السقراطية حكمةً فيها كثير من الأنس والإلف والتواضع .

غير أن الذى يرفع الفضيلة السقراطية إلى الذروة التى بلغتها ، هو مابذله الفيلسوف من جهود لتحصيل حياة باطنية ثابتة ، وما أبدى من نشاط روحى فى طلب مبدأ متين للحياة الفاضلة ، ثم فى نصرة ذلك المبدأ بعد الاهتداء إليه بلا توان . وأظهر مايتجلى ذلك النشاط حينما نرى الفيلسوف مجاهداً فى مكافحة الأوهام الشائعة ، والعادات الضارة ، والمواضعات السخيفة .

كان سقراط يعشق العقل ، ولا يريد به بديلا . وكان يتأجج حماسة للفكرات الواضحة ، والعلم البيِّن . ولكنه لم يبحث عن ذلك بمناهج مدرسية ضيقة ، بل استعمل وسائل حرة مرنة لاجمود فيها . فهو يتردد على من اشتهروا فى عصره بالثقافة العالية . ثم هو يقرأ الفلاسفة القدماء ، ويستمع إلى خطب السوفسطائيين . ولكن وسط هذه اللجة الزاخرة المائجة بالآراء المتباينة ، بقى سقراط أشد ما يكون محافظة على قواه فى النقد والتميز : فهو لايقبل شيئاً قط يأتيه من الخارج دون أن يمحصه ليقف على الحقيقة الباطنية مجلوة واضحة .

* * *

وكما كان لسقراط طريقة مبتكرة فى التعلم ، كانت له كذلك طريقته الخاصة فى التعليم : كان يحبّ أن يكون له من طلاب العلم أصدقاء قبل أن يكونوا تلاميذا . وكان أبعد الناس عن خطة المعلمين المتزمتين (الدجماطيقيين) أى الذين لايعترفون إلا بآرائهم الخاصة ، ويكادون يفرضونها على الناس فرضا . بل كان همُّ سقراط أن يخاطب عقول مستمعيه ، ويطلب إليهم أن يدلوا بما يرون وما يعرفون ، دون أن

يفرض عليهم مايرى هو وما يعرف . بل إنه كان يكرر فى كل مقام أنه لايعرف إلا شيئاً واحداً : وهو أنه لايعرف شيئاً !

ولم يكن سقراط يقبل على تعليمه أجراً . وكل مكان يصلح عنده أن يكون موضعاً للتعليم : فى الشارع أو فى السوق أو فى المصنع أو فى ساحة الألعاب . . . تراه يبادر بالحديث كل من يلقى ، سواء أكان محدثه نكرةً أم معروفا ، أثينيا أم أجنبيا . وكان الحديث يبدأ أحيانا بمسائل تافهة، مألوفة أو غير مألوفة ؛ ثم يتدرج فى الحديث تدرجا ليس فى الحسبان ، حتى يصل إلى أهم المشاكل الأخلاقية والعلمية . وإلى هذا كله كان سقراط يعرف كيف يحادث الناس على قدر عقولهم ، وإذا اقتضى الحال تطرق إلى محادثة كل واحد منهم عن شئونه وأحواله الخاصة ، وقد يمضى سقراط فى هذا السبيل أو غيره : فتراه تارة يسدى نصيحة، وتارة يقوّم رأيا، أو فعلا معوجا ، أو ينصر مغلوباً ، أو يصلح بين متخاصمين . وهو فى كل ذلك مترفع عن الدنايا ، مبرأ من أوهام العوام ، لايأبه للآراء المشهورة ، ولا يخضع أكثر مما يلزم لسلطان الأمر الواقع ، ولا ينسى الغاية التى وضعها نصب عينيه : وهى إصلاح العقول ، وتطهير النفوس .

* * *

وطبيعى أن تتحير أفهام الناس فى رجل مثل سقراط يظهر التناقض بين عقله وطبعه : فبينما هو مُغرِق فى حبه للعقل الصريح ، والإحساس العام ، إذا هو ينحو إلى الرأى الغريب ، والخاطر الدقيق ؛ وبينا تراه أنيسَ المعشر حلو الحديث، إذا به يتحمس أو يتهكم ، أو يأتى بما شذّ من الأطوار .

عاش سقراط أشبه بالغريب فى بلاده : تراه ــ وسط شعب مغرم بالجمال الخارجى،

ميّال إلى مراعاة قواعد اللياقة والعُرف ـ يعيش غير مكترث بمظهر أو هيأة ، ويصرح أنه لاقيمة عنده إلاّ لسجايا الباطن والسر النفسى ، والفضيلة الأخلاقية . وقدنرى سقراط يطلق لفظ « الجميل » على الأمور الخيِّرة النافعة . ولا شك أن فى تقديمه النظر العقلى ، وفى عنايته المستمرة بالعمل، توسيعا لشقة الخلاف بينه وبين مواطنيه ، أهل الإحساس الرقيق والمزاج اللطيف والذوق الفنى والميل الفطرى إلى الجمال . ومن أجل هـذا ينعى « نِتْشه » على سقراط أنه « مغرم بكل ما ينافى الطبع اليونانى » ويرى أن ذلك الحكيم، حين أدخل الجدل فى شئون الحياة، قد حرّف الذوق الفطرى عند اليونان وأضعف من أصالة عقليتهم .

ونحن نرى أن فى هـذا القول مبالغة : فإن سقراط يُمثِّل فى شخصيته كثيراً من الخصال الغالبة على بنى جلدته : فهو رغم مزاعم « نتشه » يونانى ، ويونانى أصيل : لأنه أولاً من أثينا ، نشأ وعاش فيها . وهو يونانى كذلك بحياته كلها : وهى حياة شريدة وفيها فراغ كثير ، وليس للوقت فيها حساب كبير . ثم هو يونانى من جهة حبه للكلام الحر الحى ، الذى يلتمس دائما عقولا أو قلوبا يستولى عليها . وهو يونانى وأثينى بدقة نظرته ، وبتهكمه ، وحرصه على أن يبدو مخدوعا ساذجا ، وهو أشد ما يكون فطنة وحذراً . وهو أثينى أصيل لتأجج نفسه ، وتحمسه للثقافة العقلية ، وإيثاره للصور الواضحة من الفكر ، على الحدوس الغامضة العارية عن الصورة ، ولتفضيله الفلسفة المعروفة الرسوم ، المحدودة المعالم ، فلسفة العقل الإنسانى على تلك الفلسفات المغامرة البعيدة عن الإنسانية ، فلسفات الطبيعة عند السابقين .

* * *

ولم يصنف سقراط كتبا . ولكن حفظ عنه تلاميذه أشياء جماعته أشهر شخصية

فى تاريخ الفكر البشرى . كان يرى التعليم إلهاما ربانيا ، فانقطع لأداء رسالته ؛ وكان من رأيه أن لايستودع الحكمة الصحف والقراطيس تنزيها لها ، كما يقول ابن أبى أصيبعة . وكان يقول « إن الحكمة طاهرة مقدسة » فلا ينبغى لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية ، وننزهها عن الجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة[١] .

سقراط والسوفسطائيون :

وربما استطعنا أن نتصور حالَ سقراط فى حياته، ومنهجَه فى فلسفته إذا وازنا بينه وبين السوفسطائيين : فالسوفسطائيون كانوا يتقاضون على تعليمهم أجراً ، فى حين أن سقراط كان يعلم الناس من غير أجر . ثبت هذا مما كتبه تلميذاه المباشران «اكزنوفون» و «أفلاطون» ، كما استفدناه من وصف « أرسطوفان » لسقراط فى إحدى كوميدياته (تمثيلياته الهزلية) . وسقراط أثينى المولد والنشأة ؛ وهو محب لبلده ، لم يغادره إلا لأداء الخدمة العسكرية . أما السوفسطائيون فكانوا غرباء ظاعنين جوابين للبلاد ، ابتغاء الشهرة الواسعة ، والرزق الموفور ، وكانوا ينظرون إلى مهمة التعليم ، لا كواجب وطنى ، بل كمهنة للكسب والثراء . وقد استطاع السوفسطائيون — وهم غرباء عن أثينا — أن يتقدموا إلى الناس بالمزاعم الكثيرة ، والدعاوى العريضة فى الحكمة والعلم والفن . وكان الناس يصدقونهم ويقبلون أقوالهم ، حيث لايقبلون ذلك من واحد من أهل بلدهم . ويشبه أن يكون الأمر كما يقول المثل « زامر الحى لايطرب » و «لا كرامة لنبى فى بلده».

---

(١) انظر أيضاً : « تاريخ اليعقوبى » طبعة النجف سنة ١٩٣٩ ج ١ ص ٩٥

وكذلك كان حال سقراط بالنسبة للأثينيين مصداقاً لقول الإمام فخر الد
الرازى :

المرء ما دام حياً يُستهان به ويعظم الرزء فيه حين يُفتقَد

على أن مهمة سقراط غير مهمة السوفطائيين: فقد كان سقراط يشعر شعوراً قو
واضحاَ بأن له رسالة يحرص على أن يؤديها إلى قومه كاملة غير منقوصة . ولـك
كان مضطراً من جهة أخرى، بضرورة اجتماعية، إلى أن يخفيَ عن القوم ما عنده م
سر خاص، وما أوتى من حكمة تعلو على مدارك العوام ، وإلى أن يوهم الناس أن ما ؤ
آرائه من جدة وطرافة هو فى الحقيقة ملك مشاع للناس جميعاً ، أو هو شىء وقع
واقتبسه من كلامه مع محدِّثيه .

ثم إن السوفسطائيين، بطبيعة حياتهم وجَوْبهم البلاد، لم يكونوا خاضعين لمراقب
شـديدة ، لا من الدولة ولا من الجمهور . وهم على كل حال قد أعفُوا من الواجبات
العادية التى يؤديها سائر المواطنين . لـكن سقراط ، وقد كان أثينياً مقيما ببلده ، :
يكن له أن يطلب ولا أن يطمع فى أن يُعفى من شىء ؛ بل لم يكن يستطيع أن يشير إلى
السلوك القويم الواجب اتباعه إلا إذا كان للناس من شخصه قدوة حسنة ومثال صالـ
يتبعونه، وتكون فيه الأفعال مطابقة للأقوال.

وكذلك كان سقراط مثلا طيباً للسيطرة على النفس ، ذلك إلى بساطة فيه ودماثة
خلق ، يألف الناس ويألفونه ، ويتكلم من غير زهوولا صلف ، ويعيش بينهم معتدلا
غير مسرف فى لذة ولا تقشف . فكانت رسالته رسالة المصلح الأخلاق ونفوذه أشبه
بنفوذ الشهداء والأبطال .

* * *

وفيما عدا هذه الفروق بين سقراط والسوفسطائيين ، كان نوع حياته يشبه شبهاً ظاهراً نوع حياتهم : فقد كان يقضى وقته فى الحديث مع الشبان ، حتى أن كاتبا مثل « أرسطوفان » نظر إليه نظرة سطحية ، فخلط بينه وبينهم ، وظن أنه منهم أو أنه ينتمى اليهم .

ولكن الحق أن سقراط أنحى باللوم على السوفسطائيين ، وحمل عليهم فى قوة وبلا توان . ثم إن الخلاف بين سقراط وبين السوفسطائيين على أتمه فى كثير من الوجوه : فالسوفسطائيون كانوا يدّعون المعرفة فى كل شىء . ولم يكونوا يؤمنون بالحق المطلق . أما سقراط فكان يصرح بجهله ، وينصح إلى من يستمعون إليه أن لا يبحثوا إلاَّ عن الحق . فكانت مهمته كلها مهمة تلقين وإقناع للنفوس ، ودعوة لها إلى الإيمان . قوَّم العقل الفلسفى وأصلحه ، وحوّله إلى التماس الحقيقة التى خُلق لها . وقد كان لتلك المهمة خطرها بالنسبة لمستقبل العقل البشرى : فليس يدهشنا أن يضطلع بها سقراط كما يضطلع برسالة من عند الله .

* * *

ولقد كان لسقراط مقدرة عظيمة على التأمل الفلسفى : فإن أفلاطون و« أولوجيل » يذكران أنه كان يحدث لسقراط أحياناً أن يقضى أياما وليالى بأكملها ثابتا فى مكانه لا يبرح ، غارقا فى التأمل . وكأنَّ سقراط قد أوتى ، كما قال هو نفسه ، قوة أخرى ، « شيطانية » أو إلهية ، فكان كالمحموم أو كمن أوحى اليه ، يكاد يطير حماساً ، كما كانت له غريزة باطنية عالية تستولى عليه بعض اللحظات . وكأنه كان مؤيداً بتلك المعونة الخارقة للعادة التى يتحدث عنها أرسطو حين يقول : إن الذين يسوقهم

دافع إلهى لا يهتدون بالعقل الإنسانى، لأنهم يجدون فى أنفسهم مبدأ هو خير وأحسن.[1]

وسقراط قد شبه نفسه بالمهاز ، مو كل بنخس اليونانيين ، وإيقاظهم من نومهم ، وحملهم على امتحان نفوسهم امتحانا مستمراً : وتلك هى المهمة التى جرّت عليه من الأذى صنوفا ، وكافأه عليها الأثينيون بالسم آخر الأمر .

لم يكن سقراط مشتغلا بالميتافيزيقا ، بل كان معنيًّا بالشئون العملية وكان طبيبا للأرواح . لم يكن همه أن يؤلف مذهباً ، بل أن يبعث الناس على التأمل والعمل وهكذا استطاع الانتصار على ما جلبته السفسطة من فساد فى النفوس ، وأنقذ الفكر اليونانى من الخطر الذى أحدق به زمانا على أيدى السوفسطائيين .

موارد فلسفته :

ما فلسفة سقراط ؟ وما السبيل إلى معرفتها ، مع أن سقراط، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، لم يكتب شيئاً ؟

نقل فلسفة سقراط ثلاثة كتّاب : اثنان منهم من تلاميذه وهم اكزنوفون وأفلاطون أما اكزنوفون فكان أحد تلاميذ سقراط ، وكان مؤرخا قليل التفلسف ، بل كان همُّه أن يدافع عن أستاذه ، وأن يبيّن للناس أنه لم يكن فى أقواله وأفعاله ما ينافى الدين أو الأخلاق ، بل كان ـ خلافا لما اتهمه به حساده والناقمون عليه ـ أحسن قدوة وخير مثال يُقدَّم إلى الشباب اليونانى[2] . وأما أفلاطون فكان تلميذه كذلك ولكنه كان بطبعه فيلسوفا ، وفيلسوفا عبقريا : فكان لا بد لشخصيته القوية أن تظهر فيما ذكره عن أستاذه ، وكان لا بد أن يمزج بالأقوال السقراطية

(١) Aristote, Magn. moral., VII, 8; cf Eth. VII., 1

(٢) راجع كتاب «التذاكير» لإكزنوفون (Xénophon, Mémorables, I, ch. 2; II, 1, 2, 3, 6.)

زبدة آرائه وأفكاره الخاصة . فلسنا ندرى على التحقيق أى الأقوال والمعانى فى المحاورات السقراطية للأستاذ وأيها للتلميذ . وأما أرسطو فربما كان أكثر تحريا للدقة فى النقل . ولكن أقواله عن سقراط إنما أخذها عن الغير ، فلم يتتلمذ على سقراط ، فكانت روايته روايةً غير مباشرة ، وما ينقله إنما نقله تبعا للمناسبات ومن غير ربط أو ترتيب . فيصعب علينا أن نميز مذهب سقراط الصحيح من جميع هذه الروايات المتباينة .

ومع ذلك فقد لا يكون من المستحيل ، اذا تحرَّينا هذه المصادر نفسها ، أن نكشف عن كثير من نواحى فلسفة سقراط .

منهجه فى الأخلاق :

أول ما يبدو لنا عند النظر فى فلسفة سقراط الأخلاقية هو أن كلمة « شيشرون » المشهورة التى يقول فيها إن سقراط « كان أول من أنزل الفلسفة من السماء وأدخلها فى المدن وفى البيوت وجعلها منوطة بتدبير الحياة والأخلاق والخيرات والشرور »(١) كلمة صحيحة فى جملتها . والمقصود بها أن سقراط أحجم عن كل نظر من قبيل أنظار الفلكيين ، وعن كل فلسفة من قبيل فلسفة الطبيعيين ، بل لم يُقبل إلا على العلوم العملية ، لأنها وحدها كانت فى نظره علوما ممكنة خصبة مُجدية . ومن بين هذه العلوم بل أهمها هو العلم الذى تساس به حياة الإنسان ، وهو علم الأخلاق .

ومع ذلك فإن سقراط لم يكن يزعم أنه يملك ذلك العلم الأخلاقى ، بل كان يقول إنه إنما كان جاداً فى طلبه ، فإذا استطاع أن يبلغه ففى أحاديثه مع الغير . وللناس أن يدّعوا المعرفة ، ولكن سقراط لا يعرف؛ وهو يعلن جهله، ويَظهر أول الأمر كمن يثق بمعارف

(١) Cicéron, Tusculanes, V,4

الآخرين، ويسلم بصحة مايدعون ثم يسألهم أن يكشفوا له عن أسرار علومهم ، ويوجه إليهم السؤال تلو السؤال ، ممتحنا إجاباتهم امتحانا دقيقا ، باحثا لعلّه يجد فيها عنصر الكلى العام الذى هو عنده مدار الحق . ويكون نهاية الاختبار اعتراف محدّثيه بجهلهم الذى حاولوا عبثا أن يحجبوه بما أظهروا من علم خادع . وذلك هو «التهكم» السقراطى . ولكن تلك المرحلة إنما هى الأولى من مراحل منهجه . فما أسرع ما تنهال الأسئلة من جديد لتوجيه انتباه المتحدث إلى ما يلزم لحمله على أن يكتشف بنفسه تلك الحقيقة التى اعترف بجهله إياها . وتلك هى الطريقة السقراطية المشهورة باسم « التوليد » أو « فن توليد النفوس » . وقد يسير سقراط فى هذا الطريق إلى آخر مراحله، فيستنبط التعريف العام . وسقراط الذى يصرح أنه لا يعلم شيئاً يشعر شعورا واضحا بما ينبغى توافره للعلم من شروط . أما السوفسطائيون الذين يدّعون المعرفة فى كل شىء ، فيجهلون شروط المعرفة ، فضلا عن أنهم لا يستطيعون تحقيق شروطها لو عرفوها . ويتجلى فن سقراط فى « التهكم » على أروع وأبسط ما يكون فى علاقته بمن يتحدَّث معهم . ولكن ليس ذلك التهكم بساطة متكلفة ؛ بل هو فى صميمه منهج من مناهج المناقشة والنقد عن طريق الحوار .

* * *

والنتيجة التى يؤدى إليها هذا التهكم ليست سلبية إلاَّ فى ظاهر الأمر . فهى تسوق إلى معرفة الإنسان نفسه . وفى معرفة النفس هذه هداية « للإنسان إلى ما ينبغى له ، وما هو فى مقدوره ، وتحرير له من الأوهام عن غيره أو عن نفسه . ومعرفة النفس بمثابة العلم الأول والعلم الكافى للإنسان. «اعرف نفسك بنفسك»:[1]

(١) يقول المثل اليونانى : اعرف نفسك بنفسك (gnôthi sautón)

هكذا يقول المثل الذى اصطنعه سقراط لفلسفته شعاراً. ومعنى أن يعرف الإنسان نفسه أن يحجم عن البحث خارج نفسه، وأن يرجع إلى ذاته، لا لكى يطيب له المقام على آرائه وأهوائه الشخصية؛ بل لكى يكتشف فى نفسه، بالتروّى والتفكير، الشىء الثابت العام الذى هو شأن من شئون الفطرة البشرية على وجه العموم.

والعمل وفاقا لهذا المثال الثابت من الإنسانية هو التماس النفس على حقيقتها. وهى فكرة من الأهمية بمكان: لأنها تُصلِح فكرة الناس عن العلم، وتحول دون أن يُفهَم العلم كشىء يمكن أن يأتى من الخارج أو أن يُنقَل من نفس إلى نفس. ثم هى تعلن أن فى كل نفس بشرية بذوراً للعلم الذى يَهُمُّ الإنسان، وليس يحتاج إلاَّ إلى أن يكشف عنه بنفسه. وإذن فوظيفة المعلِّم تتغير تبعاً لذلك: تصبح وظيفته أن يكون عونا للتلاميذ، يأخذ بيد العقول فى قدح شرارة أفكارها، ويعينها على تمييز صحيحها من فاسدها، ولكنه لا يزعم قطاً أنه يقوم مقام التلاميذ فى استيلاد الحقائق: فالمعلّم والتلميذ كلاهما لا يَعلَم، وإنما يبحث وينقّب. والحوار ليس منهجا عرضيا خارجيا للبحث والعرْض؛ بل هو أهم مجلى لذلك المجهود العقلى الذى يشترك فيه الكثيرون للكشف عن الحقيقة الكامنة فى النفوس.

* * *

ومع ذلك فهذا المجهود له أحكامه من شروط منطقية معينة. يذكر أرسطو أن سقراط كان يمارس الاستقراء والتعريف بواسطة الكلى[1]. فما معنى هذا؟ قد تفسره لنا أمثلة قد ذكرها اكزنوفون. فهذه قضية كلية مثل قولنا: يخضع

---

(١) ارسطو: « ما بعد الطبيعة » مقالة الميم (١٣)، ٤، ب ١٠٧٨، ٢٧ — ٣٢.

الناس فى كل شىء راضين لمن يظنون فيهم المهارة والتفوق على الغير . هـذه القضية الكلية ناتجة من اعتبار الحالات الخاصة الآتية : يخضع الناس فى حال المرض للطبيب الذى يحكمون بأنه الأكثر خبرة ، وفى البحر للملاح الأمهر ، وفى الزراعة للزارع الأبرع الخ . ونحن إنما نصل إلى القضية الكلية حين نستخلص العنصر المشترك من هذه الحالات الخاصة : وهـذا مايسمى بالاستقراء . فإذا تقررت القضية الكلية على هذا النحو ، أمكن تطبيقها على حالات أخرى غير التى استخلصناها منها . مثال ذلك : يسأل سقراط « أوتيديم » Euthydème عن مطامحه ، فيعترف له « أوتيديم » أنه إنما يطمح إلى الرياسة ، وأنه لابد من العدل لممارسة الرياسة . فيسأله سقراط : فما العدل إذن ؟ يقول « أوتيديم » : الظالم هو الذى يكذب ويغش ويسرق . فيلاحظ سقراط بأن هنالك من الحالات ماقد يحلّ فيها الكذب أو المخادعة أو السرقة : يحل لنا ذلك قِبَل من هم لنا أعداء . فيقول إذن إن هـذه الأفعال ليست جائزة إلا إذا تناولت الأصدقاء . ولـكن هل يحسن الوقوف عند هذا ؟ أليس هناك حالات تحل فيها هذه الأفعال ولو بإزاء الأصدقاء ؟ ألا يحل للقائد أن يكذب إذا كان فى ذلك تشجيع للجيش وحث له على مواصلة القتال ؟ ألا يحل للأب أن يلجأ إلى استعمال الحيلة ليحمل ابنه على تجرع الدواء ؟ وألا يحل للصديق أن يستر عن صديقه سلاحا أراد أن يقتل به نفسه ؟ فلنقل إذن : الظالم هو الذى يكذب على أصدقائه ، أو يضلل بهم ابتغاء مضرتهم . . .

فمنهج سقراط الاستقرائى عبارة عن مقارنة أمثلة متنوعة من الحالات الخاصة ليستخرج منها بالتجريد صفةً عامة مشتركة ، هى التى يُعبَّر عنها بالحد أو بالتعريف . ولـكن سقراط يحتاط فى ذلك الاحتياط اللازم الذى يتطلبه الانتقالُ من الخاص إلى العام ، لـكيلا يستهدف الى الانتهاء إلى نتائج فيها تحـكُّم أوغلط أو إبهام .

على أن الاستقراء السقراطى لم يبلغ بعدُ أن يكون منهجاً ذا أساس متين دقيق، كما هو الشأن فى الاستقراء العلمى الحديث . ثم هو متصف بصفات أخرى أتت له من أنه لايقصد إلى معرفة قوانين الطبيعة ، وإنما يريد أن يقرر قواعد للسلوك . فهو لايجمل بداياته وقائع أوحقائق مجردة من كل طابع إنسانى ، كما هو الشأن فى الاستقراء العلمى الحديث ، بل يأخذ أقوال الناس وآراءهم عما يهمهم من الناحيتين العملية والأخلاقية . والتعريف ينطوى على الماهية الكلية للأفعال والفضائل التى تعالجها تلك الأقوال والآراء .

* * *

يتضح من هـذا أن سقراط أحدث ثورةً عقلية حين أعلن أن البحث الفلسفى حَرِىٌّ أن يغادر دراسة الكون والطبيعة لينصرف إلى دراسة الإنسان نفسه .

وسقراط ليس مؤسس علم السياسة فحسب ، بل إن المبدأ الذى قام عليه منطقه بقى خلال عشرين قرنا قاعدة وحكما من أحكام الذهن البشرى . فالعلم عنده موضوعه العنصر الثابت الباقى الذى يجرَّد من الأشياء الجزئية العرضية . وهـذا العنصر الثابت هو المعنى العام، والتصور الكلى . وغاية العلم الوصول إلى تعريفه وحده .

ومنهج سقراط قد اصطنعه خلفه وبسطوه ووضحوه ، فأصبح جدلَ أفلاطون وقياس أرسطو . وقد اجتازقياس أرسطو هذا العصرَ القديمَ كله والقرون الوسطى، فكان موضوعُ العلم حتى عهد ديكارت هو استخراج المعانى وتعريفها والربط بينها .

* * *

وهنا نصل إلى الفكرة التى تميز سقراط من المدارس الفلسفية الأخرى، إنسانية أوطبيعية : فلسفة سقراط هى فلسفة العقل المتبصر والوجدان الإنسانى الواعى . وقد مكنته تلك الفلسفة من أن يجمع خيرَ ما وجد فى مذاهب أسلافه .

فسقراط كان « إنسانيا » كما كان پروتاغوراس السوفسطائى ؛ ولكن شتان بين النظرتين ! ولعل پروتاغوراس كان محقا إلى حد ما حين قال بأن الإنسان مقياس لجميع الأشياء ، فنسب الحقائق جميعا إلى الإنسان .

لكن الإنسان فى نظر سقراط إنما يمتاز عن الحيوان بالعقل ، أى بشىء آخر غير استحقاقه لمدح الناس أو ذمهم . وليس يكفى أن نتساءل أىُّ أنواع السلوك يقره الرأى العام أويستنكره ؟ بل لابد أن يكون هناك سبب يجعل سلوكا ما مقبولا وسلوكا آخر مستنكرا . ولا يمكن أن تكون الفضيلة خاضعة للأهواء الشخصية.

نعم إن الإنسان مقياس لجميع الأشياء . ولكنه لا يكون كذلك إلاَّ بقدْر ما يخضع إحساساته وانفعالاته وأهواءه لحكم العقل وميزان المنطق . والشىء لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق ، كما أنه لايبطلُ باعتقاد من اعتقد بطلانه . وإنما يكون الشىء حقاَ بكونه موجوداً ثابتا ، سواء اعتُقِدَ أنه حق أو اعتُقِدَ أنه باطل . ولو كان غير هذا لكان الشىء معدوما موجودا فى حال واحدة فى ذاته ؛ وهو محال . واذا كان رأى شخصٍ ما أكثرَ قيمة عندنا من رأىِ شخص آخر ، فذلك لأنه يستطيع بالحجة العقلية أن يجعل رأيَه رأيَك ورأيى ورأى غيرنا من الناس . وقد نادى «هيپياس» بالرجوع الى وحى الطبيعة فى مثل هذه الأمور . ولهذه الدعوة مايبررها : لأن الآراء والأفعال الشائعة عند الناس أجمعين هى على الأرجح قائمة على الذوق المشترك والإحساس العام. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من وجود سبب وجيه لمراعاة

تلك الأفعال ، وهو لا يمكن أن يكون إلاّ سببا عقليا . ولأنْ نكتشف ذلك السبب لأنفسنا خير من أن نقبل أفعال الغير مقلدين .

فلسفته الأخلاقية :

والأخلاق يمكن أن تقوم على علم عقلى ، علم يكون له من متانة المبادئ ودوامها ، وقرب الصلة بدخائل نفوسنا ، ما يعطينا نموذجاً لما ينبغى العمل على تحقيقه فى كل ظرف من ظروف الحياة . وإذا كان ذلك العلم موجوداً بالفعل ، وكان فى متناول كل إنسان وكان فى مقدور العقل أن يحدّد معنى الفضيلة تحديداً يقبله الجميع ، فما الذى يلزم للعمل بما يشير به ؟ لسنا بحاجة إلى شىء أكثر من المعرفة . وهنا نصل إلى أحدى مفارقات سقراط وهى مبدؤه القائل : « كل فضيلة علم » . ومعناه أنه يكفى أن نعلم الخير فنمارسه . ومن عرف الفضيلة حق المعرفة فلا بد له أن يُقبِل على عمل الخير من غير توانٍ . وهنا يخالف سقراط الرأى الشائع لدى الجمهور فى أن الإنسان قد يستهويه الشر مع علمه بالخير . ويرى سقراط أن ذلك وهم باطل : فإنك إذا وقعت فى الشرّ فمعنى ذلك أنك لم تُبصر الخَير ولم تتبينه حقاً ، أو أنك أبصرته على ضَوء ضعيف . وهو يرى كذلك أن إرادة الخير لدى البشر جميعاً أمر ثابت لا سَبيل إلى انعدامه . وكيف يمكن للناس أن يريدوا لأنفسهم شراً ؟ وإذن فالناس حين يأثمون لا يقترفون الذنوب لسوء إرادتهم ، بل بسبب نقص فى نور عقولهم ، ولا أحد هو شرير قصداً : لأنك لا تجد أحداً يسعى إلى شقاء نفسه قاصداً متعمداً .

* * *

والفضيلة والسعادة عند سقراط متلازمتان. وهذه المطابقة بينهما يدخلها سقراط فى الأخلاق لكى يكفل لهذا العلم مبدأً مقررا لا نزاع فيه . لأن من البديهيات أننا

نريد جميعا أن نكون سعداء . ولكن الأمر الذى يبدو أقل بداهة هو أن الفضيلة — التى تتطلب منا غالبا كثيرا من الإعنات لميولنا وأهوائنا — تجلب معها السعادة ، بمعنى أن التعارض بين السعادة والفضيلة قد يكون من وجوه كثيرة أكثر تصورا لدى الجمهور من مطابقتهما واتفاقهما . ولكن لعل من مواضع العظمة فى فكر سقراط أنه لم يقبل ذلك التعارض كما كان يبدو لغيره فى ذلك العصر . بل إنه استعان ، ابتغاء التوفيق بين الفضيلة والسعادة ، بكثير من الأمثال والحكم الجارية التى كانت ترمى إلى جعل الفعل النافع والفعل الجميل شيئا واحدا ، فألّف بين الفعل الحسن وبين المنافع التى تعود منه على الفرد أو على الجماعة. وكان من طرائف سقراط تصريحه بأنه إذا كانت الفضيلة لا تفترق عن السعادة ، فإن تمام السعادة لا يكتسب إلا بالفضيلة ولا قوام للسعادة دون الفضيلة. وسقراط بقوله هذا وضع مبدأً قد قبلته بالتسليم جميع المذاهب الأخلاقية القديمة — ومنها الأخلاق الرواقية — كما سلّمه عدد من مذاهب الأخلاق الحديثة . قد تختلف فكرة السعادة فى تلك المذاهب باختلاف علوّ المكان الذى يضعون فيه الفضيلة . لكن تلك المذاهب على اختلافها تشترك فى القول بأن الغاية القصوى لأفعالنا الأخلاقية وبأن الخير الأسمى يطابق ما عندنا من رغبة فى السعادة ، تلك الرغبة المغروسة فى أعماق نفوسنا وفطرتنا ، والتى هى لذلك سابقة على كل روية وكل اختيار. والروية والاختيار لا ينصبّان إذن إلا على الوسائل لبلوغ تلك الغاية التى نميل اليها ضرورةً وطبعاً. والعقل — خلافاً لتجارب الحواس ومألوف العادات — يعيّن الوسائل التى تكفل لنا بلوغها ، وهو يصوّر فى صورة الخيرات أفعالنا التى يحكم بلزومها للسعادة.

***

وهذا المبدأ القائل بأن الفضيلة إنما تنشأ ضرورةً عن المعرفة الصحيحة ، وأنه لذلك كان أهم ما يعنينا هو تربية العقل تربية قويمة ينشأ عنها استقامةُ الفعل — مبدأ

نال على يد سقراط أسمى مكان . وما زال المبدأ يلهم فى الخفاء كثيرا من الفلاسفة ، حتى حين يريد أولئك أن يحُدّوا من معناه وأن يضيّقوا مداه . . .

نعم إن المبدأ السقراطى غفل عن عامل من العوامل الأخلاقية كان له المكان الأول فى المسيحية وفى الإسلام، وفى فلسفات مثل فلسفة « كانْتْ » : وهو حسن النية وصفاء القلب . ولكن سقراط بيَّن أقوى بيان ما يمكن وما ينبغى أن يقوم به العقل من تدبير ميولنا وتنظيم نزعاتنا ، والقدرة على صرفنا عن طرائقنا الخاصة فى النظر والحس والفعل ، لتوجيه نفوسنا إلى الكلى الشامل العام . والعلم الذى يقصده سقراط هو علم الطبيعة البشرية وحده : وهو علم يجب أن يُفهَم منه ما يُمثّل الطبيعة البشرية من حيث ما فيها من عنصر عام يصلح أن يكون مثالاً يحتذى على الدوام .

ومهما يكن الأمر فإن سقراط قد عارض ، بمبدئه فى الكفاية الشخصية والتميز بالعلم والفضل، جميعَ ما كان يُخضِع الحكومة للعناصر اللاعقلية من قوة جسمانية واختيار شعبى وانتخاب بالقرعة وما إلى ذلك . وكيف ندع حبةَ الفول التى تستخدم فى القرعة تفصل فى تعيين من يتولى القضاء بين الناس ، مع أننا لا نلجأ إلى هذه الوسيلة فى اختيار من تقل وظيفتهم خطراً عن القاضى كالمازف على الربابة والملاح والمهندس المعارى ومن اليهم! إن فن الحُكومة إنما مرجعه إلى العلم ، وولاية الحكم ينبغى أن تُقصَر على خيار الناس ، أعنى من هم أكثر علما ودراية وكفاية .

وتلك نتيجة لابد أنها أثارت انفعال السياسيين والديماجوجيين فى عصر سقراط . لكن سقراط لم يكن مع ذلك يرمى إلى تطبيق مبدئه تطبيقا متطرفا لا يلين . ولم يكن يطمع فى استعماله لقلب القوانين الوضعية بل لإصلاحها . وخير من هذا : أنه جعل من معرفة القوانين المقررة ومن احترامها شرطاً ودلالة على ممارسة العدالة .

* * *

دينـــــه :

لم يكن سقراط ليحفل بالمباحث الطبيعية التى تتناول الـكون فى أصله وطبيعته. ولـكنه كان مع ذلك مضطراً بمذهبه فى الأخلاق أن يكون له فـكرة ما عن مجموع الأشياء الـكونية والطبيعية . غير أن تلك الفكرة أقرب إلى أن تـكون عنده فكرةً عملية ودينية من أن تـكون مجردة نظرية . وفكرته فى صميمها محاولة للـكشف عن وجود عناية وتدبير إلهى . وكذلك رأى سقراط أن ما فى الطبيعة من انسجام بديع وخلق عجيب ينهض دليلاً على وجود عقل مدبر خيّر لا يغفل ولا ينام .

نُسب إلى أنـكساغوراس أنه كان يرى أن النظام الموجود فى الطبيعة لم يحدث عفواً، بل لا بد أن يكون راجعاً إلى عقل صوّر الأشياء ورتبها . غير أن سقراط يلاحظ أن أنـكساغوراس بعد أن نصب العقل منبعاً للموجودات، تركه فى زاوية وركن فى شرحها إلى تولد الحركات بعضها عن بعض وما إلى ذلك من الأشياء الطبيعية التى ليس للعقل فيها أقل أثر . أما سقراط فقد وافق انكساغوراس على اتجاهه الأول ولـكنه لم يرتض انحرافه الأخير : فأخذ يلتمس الشواهد التى تدل على وجود غاية عقلية ، فوجـدها فى الملاءمة بين الجسم الإنسانى وبين الوسط أكثر مما تـكون فى انتظام سير الأفلاك السماوية . ورأى أن الأشياء جميعاً قد رُتبت لمصلحة الإنسان ومنافعه . وخطا خطوة أبعد من أنـكساغوراس : فتصور الخالق ذا الـكرم والجود ، لا جوهراً ممتـداً ، بل موجودا روحياً محضاً .

ولقد شارك سقراط أهل الدين من العوام رأيهم فى التماس العلل الغائية للـكون . وفـكرة سـقراط فى الإله تنحو نحو التوحيد، وإن كان فيها بقايا من المعتقد الموروث

الذاهب إلى تعدد الآلهة . ربما كان سقراط ينظر إلى الآلهة المتعددين نظره إلى وكلاء ووسطاء لا يعبدون إلا ليقربوا الناس زلفى إلى الإله الأكبر . وكان سقراط ينصح كذلك بالمحافظة على العبادات والشعائر المشروعة ، ولم يقف عن القيام بهما ؛ وكل ما فى الأمر أنه كان يجهد لكى ينفث فيها نفحة روحية . وكان كما رأينا يؤمن بالعناية الإلهية: وذلك الإيمان هو الذى بعث فى نفسه الأمل فى حياة غير هذه الحياة الدنيا ، وإن لم يكن لذلك الأمل فى نظره يقين برهانى .

* * *

ولكن ما ذلك « الرسول » أو « الجنى » الذى كان يزعم سقراط أنه كان يتلقى عنه الوحى ؟ أهو إله جديد يضيفه سقراط إلى آلهة الدين الشعبى المقرر ؟ ربما كان ذلك رأى من صدقوا ما ورد بعريضة الاتهام التى سيق بها سقراط إلى المحاكمة . لكن ليس لدينا من سبب يدعو إلى الظن بأن سقراط كان ينظر إلى ذلك الوحى نظره إلى كائن معين أو موجود شخصى ، بل كان يدرك ذلك الأمر الإلهى ويشعر به فى نفسه ، ويحس به كأنما هو صوت يناديه فى ظروف مختلفة، وينذره فى الشئون الهامة: فهو الذى هتف به مثلاً فصرفه عن الاشتغال بالسياسة والمساهمة فيها بنصيب فعّال ؛ ثم هو الذى أمره وقت المحاكمة بأن لا يحضّر دفاعاً بالمعنى الصحيح . فوحى سقراط أشبه بهاتف داخلى يرشده إلى ما ينبغى عمله أو الكف عنه .

وربما كان سقراط فى إعلانه أثر هذا الوحى الإلهى على نفسه مخالفاً لمألوف الدين القائم فى عصره . ولكن سقراط لم يكن مخالفاً للعلم على نحو ما كان يفهمه هو . وإذا صح أن نفس سقراط مالت إلى نوع من التصوف ، فإن تصوفه لم يكن يتجاوز المجال الذى يخضع للفكر البيّن الصريح .

* * *

والحق أن ذلك المجادل الذى لا ينى ولا يهدأ ، كان شديد الثقة بالعقل وبالعلم ، وإن كان يظهر بمظهر المتشكك أحيانا . وإنما ثقة سقراط بالعقل المرتب المنظم ، العقل المتواضع الذى لا يأخذه الصلف إزاء الأشياء ، وبالعلم الذى يعرف حدوده فلا يتجاوزها ، والذى لا يتقدم آمنا مطمئنا فى سبيل امتلاك ناصية الحق إلا بقدر احترامه لما هو حاصل ، وبقدر شعوره بأنه محوط بالجهل . فكأنّ سقراط المعلّم الأول الذى علّم الناس صميم الروح العلمى ، ولقنهم مبادئ المذهب العقلى المعتدل السليم .

استطاع سقراط بجهوده المنطقية ونشاطه النقدى أن يصنع الآلة اللازمة لارتقاء النفس نحو الكمال العقلى . وبهذه الجهود استطاع أن يحوّل الأزمة التى نشأت من تعاليم السوفسطائية إلى ما فيه للعقل خير وللنفس نجاة .

واستطاع بجهوده الأخلاقية أن يؤسس علم الأخلاق ، واستطاع كذلك أن يخلّص الفكر من سحر المحسوس ، كما استطاع — من حيث لا يدرى — أن يوجه النظر الفلسفى صوبَ الميتافيزيقا ، وصوب الحكمة بمعناها الصحيح .

***

كان آخر ما فاه به سقراط أثناء المحاكمة أن قال لقضاته : « لقد حان الوقت لأن نفترق . أما أنا فلكى أموت ، وأما أنتم فلتعيشوا . مَنْ مِنّا هو أهدى سبيلاً وأحسن نصيباً ؟ هذا شىء لا يعلمه إلاّ الله » .

وإننا نعرف الحكمَ الذى نطقت به محكمة الأثينيين . ولكن هنالك حكماً نطقت به محكمة أخرى أرحب صدراً وأقل تعصباً وأبعد عن نزوات الساعة : وهى محكمة الأخلاق العالية والضمير الإنسانى . فأيّدت تلك المحكمة مسلك الحكيم اليونانى ، واتخذت منه إماماً للفلسفة فى جميع الأوطان والأزمان ، وناصرته على الأوهام الشائعة والمزاعم الباطلة والآراء الفطيرة ، واقتدت بسقراط فى لزوم العقل الواعى ، وتغليب الروح على المادة ، والتزام حدود الإنسانية المفكرة .

الإسلاميون

الفلسفة الإسـلامية

مجادلات حول الفلسفة العربية :

اختلف الباحثون فى أمر الفلسفة العربيـة : اختلفوا فى اسمها ، كما اختلفوا فى وجودها . فمنهم من رأى أنها ليست عربية ، لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل عربى ، فهى فى نظرهم أحق أن تضاف إلىالإسلام ، لأن له فيها أثرا ظاهرا ، ولأنها نشأت فى بلاد إسلامية ، وعاشت فى ظل الإسـلام . ومنهم من ذهب إلى أن الأولى أن يطلق عليها اسم « الفلسفة العربية » : لأن رجالها كتبوا آثارهم باللغة العربية ، التى كانت لغة الثقافة فى العالم الإسلامى الشرقى .

ولم يقتصر الخلاف على اسم «الفلسفة العربية» وهل الأولى أن تسمّى «بالفلسفة الإسلامية » ، بل تعداه إلى إنـكار وجودها : فمن الباحثين من نازع فى أن يكون للفلسفة العربية أو الإسلامية وجود مستقل ، وزعم أنهـا أشبه بأن تـكون خليطا من آراء القدماء ، تعدّدت منابعها وانعدم الاتساق بين مواردها . ومنهم من ذهب إلى أن فلاسفة العرب إنما استقوا فـكرهم من الفلسفة اليونانية التى كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا والوثنيين من أهل حرّان ، وأضافوا إليها عناصر اقتبسوها من الهند وفارس . ومنهم من حكم عليها إجمالا بأنها إنما جاءت شرحا مشوّها لمذهب أرسطو والمشائين .

مناقشة هادئة :

ولا يسمح المقام بالخوض فى مناقشة الأقوال المختلفة التى أدلى بها فى هذا الصدد الباحثون من مستشرقين ومؤرخين أوروبيين . فإننى أخشى أن يكون الدافع إلى بعض تلك الأقوال شيئاً من قبيل ذلك التعصب الذميم الذى ينأى بصاحبه عن سبيل الحيدة والإنصاف . على أن هـذا الموضوع قد أفاض فيـه من قبل أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرزاق باشا فى محاضراته القيمة التى ألقاها بالجامعة المصرية بسنة ١٩٢٧[1] ومن هـذه المحاضرات اقتبسنا الشىء الكثير ، فنوجه إلى الأستاذ الجليـل خالص الشكر .

إنما نريد أن ننبه فى مستهل هـذا الفصل إلى أن الجدل الذى أثير حول هـذه المسألة لم يكن بدعا فى تاريخ الفلسفة : فقد شهدنا فى السنوات الأخيرة مناقشات كثيرة كان موضوعها البحث فى الفلسفة المسيحية ، ورأينا أستاذا لنا فى «السربون» يحمل على تلك الفلسفة ، فينكر عليها طرافتها ، بل يطعن فى كيانها ويحاول أن ينقضها من أساسها .

أما نحن فلكى نكون منصفين ، ينبغى أن نعترف بأن الفلسفة العربية تحتوى على عناصر هامة من الفكر اليونانى ، وأن الفلسفة اليونانية ضرورية جداً لفهم الفلسفة العربية ، بل نقول أكثر من هذا : إن الفلسفة العربية لاتتصور بدون الفلسفة اليونانية : فلا مراء فى أن أرسطو وأفلاطون وأفلوطين كانوا المعلمين الحقيقيين للفكر الإنسانى على مدى القرون ، وكل كشف لأثر من آثارهم ، وكل

(١) نشرها سنة ١٩٤٤ فى كتاب عنوانه « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية »

ترجمة لشىء من مؤلفاتهم ، كانت عند أهل العصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين ويهود بمثابة كشف لعالم جديد .

وإذن فلا ضير علينا من أن نعترف صراحة بأن الفلسفة العربية تفترض أولا هضم الفلسفة اليونانية . ولكننا نقرر مع ذلك أن الفلسفة الإسلامية أو العربية شىء ، ومجرد الهضم والتمثيل للفلسفة اليونانية شىء آخر . وشأن الفلسفة العربية فى هذا كشأن غيرها من الفلسفات : إن المذاهب الفلسفية الكبرى فى العصور الحديثة متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية ؛ وأثر تلك الفلسفة ظاهر للعيان فى مذاهب بيكون وديكارت واسبينوزا وكانْت . ولكن من ذا الذى ينكر ما فى مذاهب هؤلاء الفلاسفة من طرافة ؟ وإذن فكيف ساغ للبعض أن يظنوا أن عقلا كعقل الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد كان عقلا جديبا لم ينتج فى الفلسفة شيئاً طريفا ، وانه لم يكن إلا مقلدا لليونان؟

مكانة الفلسفة الإسلامية :

الحق أن للفلسفة العربية مكانتها التى لا ينكرها الا جاهل أو معاند أو كلاهما معا . وأول عمل جليل طريف يمكن أن ينسب الى فلاسفة العرب هو محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإن كان للفلسفة عندهم منزلة الصدارة بالقياس إلى الدين ، ما دامت الفلسفة بطبيعتها تتجه الى الصفوة أو « الخاصة » فى حين أن الدين بطبيعته انما يتجه الى « الكافة » أو الى العامة .

وحسبنا ، لكى نتبين مكانة الفلسفة الإسلامية ، أن نشير الى أهم نظرياتها :

١) ذهب فلاسفة الإسلام إلى أن المادة أزلية ومخلوقة معا . فقولنا إن العالم محدث ، أى بدأ فى زمان معين ، قول على سبيل المجاز : لأن الله باعتباره علة أولى هو صانع المادة والعالم . ولكنه تعالى خلق المادة والعالم بفيض من فيوضاته الأزلية: إذ لا يمكن أن يقع صُنع الله فى زمان . وإنما نسبة الله إلى صنعه كنسبة العلة إلى معلولها ؛ والعلة غير منفصلة عن المعلول . ومن قال بحدوث العالم ، فكأنه قال إن الله قد بدأ خلق العالم ، بمشيئته، فى زمان ما ولغرض ما : ومعنى هذا أن الله كان ينقصه شىء قبل إنفاذ مشيئته وتحقيق قصده . وهذا ما يجب أن يُنزّه الله عنه ، لأن الله هو الكمال المطلق ، وقد تعالى عن مشابهة المخلوقين .

٢) وذهبوا إلى أن علم الله محيط بالكليات ، أى بالأشياء العامة . وبعبارة أخرى أن علم الله لا يتعلق بالجزئيات ، أى بالأشياء الفردية العرضية ، وإنما يحيط بالنواميس الكلية والقوانين العامة للكون : لأنه لو كان الله يعلم الجزئيات والأعراض الفردية لحدث تغيّر زمانى فى علمه ، ولاقتضى ذلك تغيرا فى ذاته . والله منزه عن كل تغير .

٣) وقالوا بنظرية الفيض الأفلوطينية ، وخلاصتها عندهم أنه لما كان الله واحدا وعقلا محضا ، فلا يمكن أن يصدر عنه إلاّ عقل واحد . وصدور ذلك العقل عن الله شبيه بصدور الشعاع عن الشمس . وعن الله صدر العقل الأول، وعن العقل الأول صدر العقل الثانى ، وهكذا إلى العقل العاشر أو « العقل الفعال » الذى صدرت عنه المادة . وهو أدنى العقول العشرة ، وهو المشرف على العالم الأرضى ، وحلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة . ولما كان العقل الإنسانى ، أى النفس الناطقة، ملكة « منفعلة » أى مستعدة لقبول أى نوع من الكمال ، فهذا العقل المنفعل فى الإنسان يصبح ، بالتأمل والدرس وتزكية النفس ، أهلا لأن يتصل بالعقل الفعال . فإذا

وصلت النفس الإنسانية إلى ذلك الكمال ، بلغت السعادة والغبطة الحقة ، مهما يكن الدين الذى اعتنقته ومهما يكن سبيلها فى عبادة الله . وما ورد فى الدين عن الجنة والنار وما أشبه ذلك ليس إلا مجازات واستعارات لثواب وعقاب روحيين . والثواب والعقاب الروحيان يتوقفان على مقدار ما يبلغه الإنسان من درجات الكمال فى هذه الدنيا .

* * *

تلك بعض المسائل المشهورة التى وقف منها فلاسفة الإسلام موقفا يخالف موقف أصحاب الفرق الإسلامية ، كما يخالف ، فى بعض نواحيه ، موقف الفلاسفة اليونان ، والمشائين منهم على الخصوص .

وذلك بيّن واضح : فما أبعد الفرق بين أقوال الفلاسفة هذه وأقوال أهل السنة والمتكلمين المسلمين ! فالمتكلمون — كما هو مشهور — أرادوا أن يثبتوا بحجج الفلاسفة أنفسهم أن العالم « محدث » لا « قديم » ، وأن المادة مخلوقة لا أزلية . وكانت غايتهم من ذلك أن يثبتوا وجود إله خالق واحد منزّه عن الجسمية . ثم إن المتكلمين لم يكن يعنيهم إلا نصرة العقائد الدينية ولكن بأسلحة الفلاسفة أنفسهم .

أما مخالفة فلاسفة العرب للمشائين من اليونان فظاهرة أيضا : فإن أكبر ما شغل فلاسفة العرب — مهما يكن موقفهم من الإسلام — هو تلك الثنائية الناشئة من مذهب أرسطو ، والتى تتقابل فيها المادة الأزلية والله . وتلك الثنائية الارسطاطاليسية ما كانوا ليقبلوها كما هى دون أن يخرجوا علنا من زمرة المسلمين ، وأن يسلكوا فى عداد الكافرين المارقين من الدين .

وكلما شعر فلاسفة الإسلام أن أرسطو قد ترك هــذه المسائل غامضة مضطربة دون أن يقطع فيها برأى ، زادت جهودهم لتــكميلها وإيضاحها وسد مابها من نقص ، واضعين نصب أعينهم أن يصونوا نظريتهم فى وحدانيــة الله وتنزّهه عن ملابسة المادة، حريصين فى الوقت نفسه على أن لايقعوا فى هوة مذهب وحدة الوجود الذى لايفرق بين الله والعالم . ولقــد وجد من فلاسفة العرب — أمثال ابن باجة وابن رشد — من ألّفوا الرسائل الخاصة فى « إمكان الاتصال» (أى اتصال الإنسان بالعقل المفارق) . وشغلت تلك المسألة بال فلاسفة العرب أكثر مما عنى بها فلاسفة اليونان .

وإذن فمن الإسراف أن يقال إن الفلسفة العربيــة إنما هى شرح مشوّه لفلسفة أرسطو والمشائين . والواقع أن فلاسفة العرب إذا كانوا فى سعيهم للوصول إلى الحقيقة ، قد تابعوا أرسطو حينا فإنهم قد انصرفوا عنه أحيانا ، واتجهوا إلى غيره من الفلاسفة كأفلاطون وأفلوطين والرواقيين . ولم يقنع العرب بنقل الفلسفة اليونانية كما هى ، بل طبعوها بطابع خاص ، ونفثوا فيها من روحهم ، وجعلوها تستجيب لمطالب عصرهم .

والخلاصة أن الفلسفة فى العالم العربى لم تقف عند مذهب أرسطو وحده ، ولم تتقيد بمذاهب اليونان وحدها ، بل صاغت لنفسها مذهبا ضافيا له طرافته . وهى كما قال أحد الباحثين من اليهود : توشك أن تــكون تقلبت فى كل الأطوار التى مرت بها الفلسفة فى العالم الغربى .

آثار الفلسفة الإسلامية فى الفلسفتين المسيحية واليهودية :

على أنه ربما كان من الخير ، بدلا من أن نطيل الحديث فى طرافة الفلسفة العربية ، أن نشير إشارات سريعة إلى آثارها فى فلسفات العالم :

من المسلم به الآن لدى الباحثين الأوروبيين أن الفارابى كان له أثر كبير فى فلسفة العصور الوسطى : تُرجم كتابه « إحصاء العلوم » إلى اللغة اللاتينية ، وكانت له فى المدارس المسيحية واليهودية منزلة ممتازة . ويظهر ذلك الأثر على الخصوص عند « روجر بيكون » و « ريمون لُل » . وترتيب الفارابى للعلوم هو نفس الترتيب الذى قبِله الفلاسفة المسيحيون فى القرون الوسطى مع فوارق بسيطة .

أما ابن سينا فقد يكفى أن يذكر قانونه فى الطب وأقواله عن النفس ؛ وأثر ذلك فى الفلسفة المسيحية مشهور : فقد جرى القديس توماس الأكوينى على نهج ابن سينا فى الرجوع إلى أرسطو ، للتدليل على وحدانية الله وتنزيهه عن الجسمية ؛ ومن وقف على تاريخ الفلسفة الحديثة عرف أن ديكارت سلك فى إثبات وجود النفس وروحانيتها واستقلالها عن البدن ، مسلكا شبيها إلى حد كبير بمسلك ابن سينا من قبل .

ومن المعلوم أن المسيحيين استفادوا فى كثير من بحوثهم بآراء الغزالى فى إثبات الخلق من العدم ، ومن الأدلة التى اعتمد عليها الغزالى للتدليل على أن علم الله شامل للجزئيات ، ومن إثباته لعقيدة البعث بعد الموت .

فاذا انتقلنا إلى ابن رشد وجدنا أن الإعجاب بشروحه لأرسطو كان عظيما فى أوروبا ، حتى سماه « دانتِ » الشارح الأكبر . ومن المشهور أن مدرسة « پادوا »

فى إيطاليا كانت تنتمى إلى مذهب ابن رشـد ، وأن « سيجر دوبرابان » كان زعيم المدرسة الرشدية فى فرنسا إبان القرن الثالث عشر . ولقد ظل المذهب الذى نسب الى ابن رشد متدارسا عند الأوروبيين فى الـكتب والجامعات من منتصف القرن الثالث عشر حتى أوائل القرن السابع عشر . ويجد الباحث فى فلسفة اسپينوزا أن موقف ذلك الفيلسوف اليهودى من مسائل الفلسفة والدين والوحى والنبوة يشبه الموقف الذى سبقه إليه الفارابى وابن رشد . ولعل اسپينورا عرف شيئا من نظريات العرب عن طريق موسى بن ميمون ، وعرف فلسفة ابن رشد خصوصاً عن طريق الطبيب اليهودى ، يوسف دِل ميدِجو ، أحد أنصار المدرسـة الرشدية فى القرن السابع عشر .

ولا بد أخيراً أن نشير إلى فضل الفلسفة العربية على الفلسفة اليهودية : وحسبنا أن نذكر أن كتب أرسطو لم تنقل إلى اللغة العبرية ، وأن اليهود قنعوا فى ذلك بما كتبه الفلاسفة العرب من ملخصات وشروح . ولقد سـار أصحاب اللاهوت من اليهود خطوة خطوة فى إثر فلاسفة العرب . ولقد تبيّن الباحثون أن المفكرين الذين سبقوا موسى بن ميمون مدينون لفلاسفة العرب بمنهجهم وآرائهم فى الدين . ومعلوم للـكثيرين أن كتاب موسى بن ميمون المسمى « دلالة الحائرين » حافل بنقد آراء المسلمين والرد عليهـا ، ومع ذلك فالقارئ المتأمل يجد فى كل صفحة عند فيلسوف اليهود ما يشهد شهادة قاطعة بأهمية الفلسفة العربية وبعد أثرها فى الفكر اليهودى .

خاتمـــــة :

وبعد فما نحب أن يتسرب إلى وهم أحد أننا ننتحل الأسـباب للإشادة بفضل المسلمين على غير حق : فالواقع أن كل ما أوردناه مقتبس من شهادة علمـاء الغرب فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث : وهى تدل فى جملتها على أن العلمـاء الغربيين استفادوا من المواد التى قدمها اليهم فلاسفة العرب .

ومتى دُرست آراء فلاسـفة العرب حق دراستها ، ومتى نشر ما لم ينشر من آثارهم ، كان لنا من ذلك نور يهدينا إلى تبين ما للفلسفة العربية من منزلة جليلة فى تراث الإنسانية الفكرى .

إن فلاسـفة العرب قريبون منا ، وما يزالون يحيون فينا . ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه ، كما لا يستطيع الإنسـان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه .

الفـــارابى

حياة الفـارابى[1] :

الفيلسوف أبو نصر الفارابى هو محمد بن محمد بن طرخان ؛ سمى بالفارابى نسبة إلى الجهة التى ولد بها ، وهى ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر . ففيلسوفنا إذن تركى المولد ، وإن كان بعض أصحاب التراجم قد ذكر أن أباه كان قائدا وأنه فارسى الأصل . ومهما يكن الأمر فالفارابى بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربى ، بل لقد قال أحد المستشرقين أنه هو مؤسس الفلسفة العربية . ومن قبلُ رأى كثيرون من مؤلفى العرب أنه أكبر فلاسفة المسلمين . وقال فيه ابن سبعين : « هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو فيلسوف فيهـا لاغير ، ومات وهو مدرك محقق » . وقال ابن خلـكان : « ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه» . وقال بعض المستشرقين: « ليس شىء مما يوجد فى فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عنـد الفارابى » . وكان العرب يعدّون الفارابى أكبر المناطقة بعد أرسطو ، ولما كانوا يطلقون على أرسطو اسم « المعـلم الأول » ، فقد أطلقوا على الفارابى اسم « المعلم الثانى » .

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا .

كان الفارابى منذ صباه مولعا بالأسفار : تنقل فى بلاد الإسلام ، حتى دخل العراق ، وألمّ ببغداد ، فتلقى طرفا من علوم الفلسفة على أستاذ نصرانى ، وكان من زملائه فى التلمذة أبو بشر متى بن يونس النصرانى المشهور بترجمته للكتب اليونانية . وبعد أن أقام الفارابى زمانا فى بغداد ارتحل عنها إلى حلب ، واتصل بالأمير الحمدانى سيف الدولة ونال الحظوة عنده ، وتزيى بزى أهل التصوف ، ثم صحب الأمير إلى دمشق فى حملته عليها سنة ٩٥٠ بعد الميلاد ، ووافته منيته بدمشق فى تلك السنة وهو شيخ ناهز الثمانين من عمره ، فتزيى الأمير بزى الصوفية وصلى عليه فى نفر من خاصته المقربين .

* * *

وأظهر مايستوقفنا فى حياة الفارابى أنه كان رجلا يميل إلى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء . بدأ شبابه متفلسفا ، وقضى كهولته متفننا ، وختم حياته متصوفا . ذكروا أنه كان لايوجد غالبا إلا فى مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف كتبه هناك . والحق لقد كانت حياته الفكرية خصبة جدا : ألف كتبا كثيرة ضاع أكثرها ، على أنه اشتهر بين العرب بشروحه على فلسفة أرسطو . ولكن همة الفارابى لم تقف عند الشروح : فقد ألف طائفة من الرسائل أوضح فيها فلسفته الخاصة كفصوص الحكم ، وإحصاء العلوم ، والجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها . وكانت للفارابى معرفة بالطب ، وكانت له مواهب بارزة فى الموسيقى علما وفنا ، وكتب أشهر رسالة فى نظرية الموسيقى الشرقية . ويذكرون من براعته فى هذا الفن أنه صنع آلة موسيقية شبيهة بالقانون عزف عليها مرة فأضحك الحاضرين ، وعزف مرة ثانية فأبكاهم ، وعزف مرة ثالثة فأنامهم ثم انصرف . ولقد أعجب سيف الدولة بمواهب الفارابى فى الموسيقى ،

وما زال الدراويش المولوية يحتفظون فى أغانيهم ببعض الأنغام المنسوبة إلى ذلك الفيلسوف الفنان .

التوفيق بين أفلاطون وأرسطو :

كان الفارابى يرى فى الفلسفة اليونانية رأيا يبدو لنا اليوم عجيبا : كان يراها فلسفة واحدة فى صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها . ولما كان أفلاطون وأرسطو فى نظره الإمامين الممثلين للفلسفة اليونانية فمذهباهما عنده مذهب واحد على الحقيقة . وإذا كانت هنالك مسائل كثيرة يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين اليونانيين ، فالفارابى لايعدّه خلافا جوهريا ، ما دام الاتفاق واقعا على الأصول والمقاصد . وإنما يسلّم الفارابى باختلاف أفلاطون وأرسطو فى أمرين : فى منهجهما التعليمى وفى سلوكهما العملى . أما من حيث المنهج فالفارابى يلاحظ أن أفلاطون لم يدوّن كتبه إلا أخيرا ، وأنه عمد فى كلامه إلى الرموز والإشارات صونا للحكمة وضنا بها على من لم يكن من أهلها ، فى حين أن أرسطو جرى على منهج التقرير والتدوين والإيضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك العملى فأفلاطون فى نظره رجل تزهد وتخلى عن الدنيا وشواغلها ، فى حين أن أرسطو رجل أقبل على الدنيا والتمس أسبابها وخيراتها[1] .

وقد يعجب القارئ العصرى للفارابى كيف تورط فى نظريته تلك ، فخلط بين مذهبين متعارضين متميزين كالمذهب الأفلاطونى والمذهب الأرسطاطاليسى ، وأحدهما

---

(١) انظر : الفارابى : « الجمع بين رأيى الحكيمين » طبعة الخانجى ١٩٠٧ ص ٥ — ٨

مذهب مثالى ممعن فى المثالية ، والثانى مذهب واقعى يريد أن يخفف من غلواء المثالية الأفلاطونية : فمن المعلوم أن أفلاطون قد رأى أنه لا وجود للأفراد والأشخاص والمحسوسات ، لأنها متغيرة ، وإنما الوجود حقيقةً هو « المثال » ، أو المعنى الكلى العام المجرد من الشخصيات الحسية : فالمعنى الكلى للإنسان أو « مثال » الإنسان هو الماهية الثابتة للناس على اختلافهم . وبهذه المثالية شاد أفلاطون المذهب المثالى المشهور . أما أرسطو فرأى ، خلافاً لأستاذه ، أن الموجود ليس هو المعنى الكلى المجرد الذى تشترك فيه أفراد كثيرة ، وإنما الموجود عنده هو الأفراد المحسوسة نفسها : فمثلا « سقراط » هو سقراط ، لا بما يشترك فيه مع جميع الناس ، بل بما يخصه ويميزه ممن عداه . وبذلك كان أرسطو فى فلسفته أقرب إلى الواقع وألصق بعالم الشهادة ، فى حين أن أفلاطون كان كثير التحليق فى عالم المثل[١] .

وهذا ما فات الفارابى أن يراه من تعارض بين المذهبين . ولكن يبطل العجب إذا علم السبب . والسبب بسيط ، وهو أن الفارابى فى محاولته التوفيق بين رأيى الفيلسوفين اليونانيين أخذ يستشهد بكتاب مشهور هو « أثولوجيا أرسطوطاليس »[٢] ، وظن أن هذا الكتاب لأرسطو حقيقة ؛ ولم يخطر بباله ، كما لم يخطر ببال أحد من مفكرى ذلك العصر ، أن نسبة الكتاب إلى أرسطو خطأ ، وإنما هو شذرات من كتاب « التاسوعات » للفيلسوف الإسكندرانى « أفلوطين » زعيم الأفلاطونية الجديدة .

***

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتاب الأستاذ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص — ٩٨ يع .

(٢) الفارابى : « الجمع بين رأيى الحكيمين » ص ٢٧٧ ، ٣٢ ، ٣٦ الخ .

التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام :

وأعجب من هذا أن تجد الفيلسوف العربى ، بعد أن حاول أن يثبت اتفاق مذهبى أفلاطون وأرسطو باعتبارهما ممثلين للفلسفة القديمة ، يحاول محاولة جديدة وهى أن يثبت أن لا خلاف بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين عقائد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى[١] . وتعليل ذلك يسير أيضاً : فالفارابى كان فيلسوفا ومسلما فى أن واحد ، أعنى أنه كان موقناً بجلال الفلسفة من جهة ، ومؤمناً بكمال الإسلام من جهة أخرى . فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان : لأن كلا منهما حق ، والحق لا يخالف الحق . وإن شئنا قلنا الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين ؛ وكل ما فى الأمر أن الفلسفة فى سعيها للوصول إلى الحقيقة تستعمل وسائل غير الوسائل التى يعمد اليها الدين : ففى حين أن الدين يلجأ إلى طرق التخيل والإقناع النفسى ، تلجأ الفلسفة إلى المعقولات والبرهان المنطقى ، وبينا الفلسفة بطبيعتها تتجه إلى الخاصة ، و « أصحاب الأذهان الصافية » ، نجد الدين إنما يتجه إلى الكافة والجمهور على حسب ما يطيقون .

الفيلسوف الكامل :

والآن ما معنى الفلسفة عند الفارابى ؟

يرى فيلسوفنا أن الفلسفة ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما

---

(١) تراجع أمثلة من المسائل التى ذكرها الفارابى ، مبينا أن موقف الفيلسوفين اليونانيين فيها واحد ، وأنه متفق مع عقائد الشريعة الإسلامية ، كمسألة حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وبقاء النفس ، والثواب والعقاب (« الجمع بين رأيى الحكيمين » ص ٢٦ — ٣٨ .)

شاكلها ، وإنما هى علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون فى مجموعه . وهذا ما قال به فلاسفة اليونان من قبل ، ولكن الفارابى يزيد على فلاسفة اليونان رأياً طريفا فيقول : إن الفيلسوف الكامل هو الذى يحصّل هذا العلم الكلى ، ويكون له قوة على استعماله ، يعنى « الذى يحصل الفضائل النظرية أولا ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية » . أما الفيلسوف الزور أو الباطل فهو « الذى يشرع فى أن يتعلم العلوم من غير أن يكون مستعداً لها » . ذلك أن الفارابى يرى أن للشروع فى النظر الفلسفى شروطا ينبغى توافرها ، وهى فى جملتها عبارة عن محبة الصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المادة وشواغل الحواس . فإن الذى سبيله أن يشرع فى النظر الفلسفى « ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون فى كتابه فى السياسة[1]، وهى أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون بالطبع محبا للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها . . » . والفيلسوف الباطل هو الذى « يتعلم العلوم النظرية ولم يزود ولم يعود الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة » بل « كان تابعاً هواه وشهواته فى كل شىء » . ورجل كهذا «لم يشعر بالغرض الذى التمست له الفلسفة ... فحصل على الفلسفة النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط » وظن هذا كافيا ، بل لعله ظن أن الغرض مما حصل

(١) يقصد كتاب « الجمهورية » لأفلاطون .

منها أن ينال بعض مايظنه جمهور الناس سعادات وخيرات ، « فأقام علمها طلبا لذلك وطمعا فى أن ينال به ذلك الغرض »[١] .

وتذكرنا هذه الأقوال بأقوال شبيهة بها وردت على لسان الفيلسوف «سبينوزا» فى القرن السابع عشر . ولعل الفارابى من بين فلاسفة الإسلام هو الفيلسوف الحق بالمعنى الذى بيّنه ، فقد عرفنا أنه أراد أن يعيش وفقا للمبادئ التى وضعها فى مذهبه ، وحاول أن يكون فيلسوفا فى أقواله وأفعاله . وظاهر من كلام الفارابى أن للفلسفة أهلها المستعدين لها ، وليس كل حافظ للعلوم النظرية فيلسوفا ، ومن اشتغل بالفلسفة طمعا فى الشهرة والرياسة أو المال ، فليس من أهلها على الحقيقة ، وإنما هو على قول الفارابى فيلسوف زور وبهرج وباطل ، وخليق به أن ينبذ من زمرة الخاصة المصطفين وأن يسلك فى عداد الدجالين المهرجين . . .

المدينة الفاضلة :

وفيما ذكرنا من فلسفة الفارابى ما يوقفنا على مقدار عنايته بالأخلاق . ولكن الفيلسوف العربى كان أيضاً معنيا بالسياسة ، كان يحلم بتنظيم العالم تنظيما شاملا يجعل منه دولة مثالية على غرار جمهورية أفلاطون أو مدينة صالحة عاقلة ، تكون رياسة الحكم فيها لفيلسوف صفت نفسه حتى كاد أن يكون نبيا .

والمدينة الفاضلة التى ينشدها الفيلسوف العربى هى نموذج لمجتمع إنسانى راق يؤدى كل فرد فيه وظيفته الخاصة التى تلائم كفاياته . وأفراد المجتمع ، كأعضاء

---

(١) الفارابى : « تحصيل السعادة » طبعة الهند ص ٣٦ وما بعدها .

البدن ، متضامنون متعاونون ، يخضعون لرئيس المدينة ، ويتشبهون به ، لأن ذلك الرئيس أوتى من الخصال الرفيعة مايصعب تحققه فى عامة الناس : فهو سليم البنية ، جيد الذهن ، ثاقب الذكاء ، حاضر البديهة ، ماضى العزيمة ، حصيف صادق ، عادل نزيه متجرد عن المادة مؤثر للذات الروح . وتذكرنا الخصال التى يتحلى بها رئيس المدينة الفاضلة الفارابية بصفات الفيلسوف الأفلاطونى فى « الجمهورية » ، وتذكرنا كذلك فى صورة أوضح بالصفات التى خلعها أصحاب الرواق على « الحكيم » الذى جعلوه حائزا جميع الفضائل . وكما كان « الحكيم » الرواقى شخصا مثاليا يعسر تحققه على الأرض ، فرئيس المدينة عند الفارابى شخص يستحيل وجوده كذلك . ولكن الفارابى يضيف إلى خصال الرئيس خصلة أخرى : وهى قدرته على الاتصال بالعقل الفعال ، الذى هو أعلى منزلة من العقل الإنسانى ؛ وقد سمى فعالا بالقياس إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ويستفيد منه . وغاية العقل الإنسانى وسعادته فى أن يتصل بالعقل الفعال ، وبهذا الاتصال يقترب الإنسان من الله . وبالطبع ليس كل إنسان قادراً على هذا الاتصال بالعقل الفعال ، وإنما يستطيعه القليلون من أهل الصفاء الذين لم يشغلهم عالم المادة عن عالم الروح ، فسعوا إلى اختراق حجب الأرض ، وتطلعوا إلى اجتلاء أنوار السماء[١] .

وأهل الصفاء عند الفارابى فريقان : فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء . وكل من الفريقين يستطيع ، على طريقته الخاصة ، أن يجتلى تلك الأنوار ، إذ يتصل بالعقل الفعال : فما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلى والتأمل الفلسفى ، يستطيعه النبى بمخيلة ممتازة وقوة قدسية أودعها الله فيه . وإذن فالفيلسوف والنبى ، فيما يرى الفارابى ،

(١) الفارابى : « آراء أهل المدينة الفاضلة » (فى مواضع كثيرة .)

هما أجدر الناس بتولى رياسة المدينة الفاضلة : لأنهما ينهلان من منهل واحد رفيع ، ويرميان إلى غاية واحدة ، ولأن كليهما ، بمواهبه الخاصة واستعداده لتلقى الأسرار الإلهية ، يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الذى هو عنـد الفارابى منبع الوحى والإلهامات السماوية ، ومصدر الشرائع والنواميس الضرورية لسير الجماعات البشرية . والفلسفة والوحى كلاهما ثمرة من ثمرات الجود الإلهى ، يفيضهما الله على من يشاء من عباده الصالحين .

السعادة :

على أن الفارابى يريدنا ألا ننسى أن المدينة الأرضية ، مهما يكن كمالها ، ليست غايتها فى نفسها ، وإنما هى تدرج إلى السعادة العليا التى تنالها النفوس الزكية فى العالم الآخر . فالنفوس الخيرة المفارقة هى التى تبقى وتدخل العالم العقلى ، وكلما زادت درجتها فى المعرفة والفضيلة فى هـذه الحياة علا مقامها بعد الموت ، وزاد حظها من السعادة فى الحياة الأخرى . وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة للمادة ، واتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقول بمعقول ، كان التذاذ من لحق الآن بملاقاة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم : لأن كل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها مراراً كثيرة ، وكلما زاد تعقلها زادت لذائذها .

والظاهر من هذه النظرية فى السعادة أن الفارابى أراد أن يقول إنه حين الخروج من هذه الدنيا يذهب الأحياء أفواجا ليلتقوا بمواكب الأموات ، ويتحدوا بها اتحادا عقليا ، إذ ينضم كل شبيه إلى شبيهه . وبهذا النحو من انضمام النفس إلى النفس ، تزيد لذات الأموات الراحلين الغابرين . فكرة فلسفية إسلامية طريفة تحتاج إلى

فنان يقف عندها يستوحيها : تحتاج إلى شاعر ينظمها قصيدة بارعة ، أو إلى موسيقى يصوغها لحنا جميلا ، أو إلى رسّام يجعل منها لوحة تسر الناظرين .

خاتمـــة :

تلك صور سريعة من آراء الفارابى . والرجل كما قلنا فيلسوف مسلم بأجمل ما لهذه الكلمة من معان ، رجل جمع بين مزيتين : الإخلاص للفلسفة والإيمان بالدين ، وبهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين ، لغة العقل ولغة القلب ، وهما عنده لغتان مفهومتان ضروريتان للإنسانية التى تريد أن تتخطى نفسها ساعيــة وراء الكمال . وكأن الفارابى قد جاء إلى العالم ليؤدى رسالة جليلة : خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافى للحياة الروحية ، التى بها يكون المجتمع الإنسانى فاضلا ، وبدونها يكون مجتمعا ضالا . فويل للمجتمع إذا تنكر للفلسفة أو للدين ! وما أشقانا إذا طغت علينا المادة ، فخلت حياتنا من مشاغل الروح !

ابن سينـــــا

فى سنة ٣٧٠ من الهجرة ، أى بعد موت الفارابى بنحو ثلاثين سـنة ، ولد علم من أعلام الفلسفة الإسـلامية ، حظى بشهرة واسعة فى بلاد الشرق والغرب على السواء : وهذا الفيلسوف هو أبو على بن سـينا . أنزله مفكرو العرب منزلة رفيعة ، فلقبوه فى حياته بلقب « الشيخ الرئيس » ، وبعد مماته بلقب « فيلسوف الإسلام » . وكان اسمه معروفا منذ القرن الثالث عشر الميلادى عند جميع الفلاسـفة المسيحيين . وإذا كانوا يعدونه من خصومهم ، فهو فى نظرهم ذو مقام محترم وخليق أن يعتدّ به كل الاعتداء .

حيـــــاته :

وقد روى ابن سينا نفسه قصة حياته ، ومنهـا نعلم أنه حفظ القرآن ، ودرس الأدب وهو صبى ناشىء . ثم جاء إلى « بخارى » معلم متفلسف اسمه « أبو عبد الله الناتلى » فتلقى عليه ابن سينا دروس المنطق . وسرعان ما نبغ التلميذ حتى فاق أستاذه ، فشرع حينئذ فى قراءة الـكتب على نفسه ، ودرس الشروح على منطق أرسطو حتى تمـكن منه ، وانفتحت على الفتى أبواب العلم : فقرأ فى المنطق « إيساغوجى » فرفريوس ، وفى الرياضة « هندسة » إقليدس ، وفى الفلك « مجسطى » بطليموس .

ثم اتجه ابن سينا إلى دراسة كتب الطب ، فبرع فيه فى أقل زمن ، وشرع فى مداواة المرضى ، وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ، حتى كان فضلاء الطب يتتلمذون عليه ، وعمره لا يزيد على سبع عشرة سنة .

ثم توفر على الدرس زهاء سنة ونصف ، فأعاد دراسة المنطق ، ولم يكن حينذاك ينام ليلة واحدة بطولها ، ولا يشتغل فى النهار بغير ذلك العلم ، فإذا تحير فى مسألة ، أو لم يظفر بالحد الأوسط فى قياس منطقى ، تردد إلى المسجد ، وصلى وابتهل إلى الله ، حتى يفتح المستغلق وييسر المتعسر .

وكان يرجع بالليل إلى داره ، ويضع السراج بين يديه ، ويشتغل بالقراءة والكتابة : فإذا غلبه النوم أو شعر بضعف ، عدل إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليه قوته ، ثم يرجع إلى القراءة . . . ولم يزل على تلك الحال حتى استحكم على جميع علوم زمانه ، ووقف عليها بقدر الإمكان .

وعلى هذا النحو نرى ابن سينا ، وهو دون العشرين ، قد استنفد كل ما يستطيع العقل الإنسانى أن يناله من علوم المنطق والطبيعة والرياضة والطب . ولكن « ما بعد الطبيعة » عند أرسطو كان يبدو للفتى الفيلسوف علماً صعباً جداً : قرأه فما فهم منه شيئا ، والتبس عليه غرض واضعه ، ثم أعاد قراءته أربعين مرة ، حتى حفظه عن ظهر قلب ، دون أن يفهمه أو يدرك المقصود به . ولكن اتفق لابن سينا يوماً أن اشترى كتاب الفارابى فى « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، فسارع إلى قراءته ، ولساعته انكشفت له أغراض الكتاب ، ففرح بذلك وتصدق فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء شكراً لله .

وفى ذلك الحين كان سلطان بخارى مريضا ، وحار الأطباء فى مداواته . فداواه

بن سينا ، وسأله الإذن له فى دخول المكتبة السلطانية الخاصة ؛ فأذن له ، ورأى بن سينا فيها من المؤلفات النادرة ما لم يسمع به أحد ، فقرأ أكثرها ، وظفر بفوائدها . . .

والظاهر أن ابن سينا كان بارعا فى الطب النفسانى أيضاً ؛ وقد رويت عنه فى ذلك روايات كثيرة[1] ؛ منها أن رجلا أصيب بالماليخوليا ، فداشتد عليه المرض حتى سيطر عليه الاعتقاد أنه أصبح بقرة ، فأصبح يقلد الأبقار فى خوارها ، ويأكل ويشرب معها ، ممتنعا عن مؤاكلة بنى الإنسان . وما زالت حاله كذلك حتى ضعفت قواه وهزل بدنه . فعرضه أهله على الأطباء ، فعجزوا عن علاجه . فاستُدعى ابن سينا لشهرته فى الطب النفسانى ، فسأل المريض عن حاله ، فأجابه المريض بأنه أصبح بقرة يأكل ما تأكل الأبقار ويفعل ماتفعل . فقال له ابن سينا : « إذن نذبحك » قال المريض : افعل ماتشاء . فأمر ابن سينا أن يقيد المريض بحبل ، وأن يلقى على الأرض ، وأن يؤتى بسكين حاد . فلما أحضر السكين أهوى به على المريض كأنه يريد ذبحه . فلما قرب من نحره ، والسكين فى يده ، قال له : مابال هذه البقرة هزيلة ! إنها لاتصلح للذبح . قال المريض : إنها تصلح للذبح فاذبح . فقال ابن سينا : لا لن أذبحها حتى تمتلىء لحما وشحما . فقال : وماذا أفعل حتى أصير سمينا ؟ فأجابه : تأكل كثيراً وتشرب كما يأكل الناس ويشربون . فقال : أو تذبحنى إن فعلت وأصبحت سمينا ؟ فقال : نعم . ثم أخذ على نفسه العهود والمواثيق أن يفعل كما أمر . وأخذ يأكل ويشرب منذ ذلك الحين كما يصنع الآدميون ، فعادت إليه صحته الطبيعية ، وقوى بدنه ، فعاد إليه عقله ، وذهب عنه مرضه . وزاره ابن سينا بعد ذلك ، فلما

(١) يراجع أيضا كتاب « القانون » فى الطب لابن سينا .

رآه معافى البدن سليم العقل ، قال له : مابال هذه البقرة قد سمنت ؟ فأجاب : نعم وقد أصبحت عاقلة ![١] .

* * *

قضى ابن سينا حياة قلقة، متقلبة ، حافلة بالأحداث والمغامرات : فلم يكن الرجل من أولئك المفكرين الذين يلتمسون الهدوء والعزلة عن الناس ، ولم يقنع بحياة الفكر ومشاغل النظر العقلى الخالص ، بل ألقى بنفسه فى عجيج الحياة ، وخاض غمار السياسة ، فحمله تيارها إلى تقلد مناصب الوزارة والرياسة حينا ، وإلى معاناة آلام الحبس والاضطهاد أحيانا .

شرع ابن سينا فى الكتابة وهو فى الثانية والعشرين من عمره . ويضيق المقام عن إحصاء مؤلفاته كلها التى بلغت فيما قيل مائة رسالة أو كتاب فى شتى الموضوعات. وحسبنا هنا أن نذكر أهم مؤلفاته وهو كتاب « الشفاء » الذى تناول فيه علوم المنطق والرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، ثم كتاب « النجاة » وقد لخص فيه ابن سينا نفسه كتاب « الشفاء » ، ثم كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى المنطق والحكمة ، ثم كتاب « القانون » فى الطب ، وقد جرت بعض المدارس الطبية على اعتباره من أمهات كتب الطب زمنا طويلا .

* * *

---

(١) نقلا عن كتاب « فى علم النفس » للأساتذة حامد عبد القادر ، ومحمد عطية الأبراشى ومحمد مظهر سعيد . الجزء الأول سنة ١٩٣٢ ص ٢٥٩ ، ٢٦٠

وقد بلغ من ذيوع شهرة ابن سينا فى العالم الإسلامى أن أصبح اسمه محوطا بالأساطير : فألفت الكتب تقص نوادر حياته وتروى عجائب أعماله . من ذلك كتاب باللغة التركية عنوانه « سيرة أبى على بن سينا وشقيقه أبى الحارث »[١] جعل صاحبه من الفيلسوف رجلا برع فى السحر وعلم السيمياء ، واستخدم علمه ذلك فى حوادث ومغامرات وقعت له مع بعض ملوك مصر . . . ونسب بعض المتأخرين إلى ابن سينا كتابا سماه « مجموعة ابن سينا الكبرى فى العلوم الروحانية ، والطب ، والسيمياء ، والأبواب ، والعزائم ، والطوالع ، والبروج ، والطبائع ، والطلاسم ، وأبواب المحبة ، والدخول على الحكام ، وحل المربوط . . . الخ »[٢]

* * *

وإذا كان الفارابى فيلسوفا بالمعنى الأصيل القديم ، بمعنى أنه سلك فى سيرته الخاصة سبيل الحكمة ، ورغب عن المادة ، وآثر العزلة ، وأقبل على الحياة الروحية الصرفة ، فابن سينا فيلسوف من طراز آخر : كان لمتاع الدنيا على قلبه سلطان كبير ، وكان فيما يروى مطواعا لشهواته البدنية ، كثير الطلب للذات الحسية . كان ابن سينا طبيبا ، وكان وزيرا ، وكان نديما للملوك والأمراء . ولكنا سنرى أن نفسه كانت تصبو إلى أمور روحية ، وليس فى خزانة طبه مايشفى غليلها ، ولا فى حياة القصور مايروى ظمأها .

وليس يتسع المقام لبسط فلسفة « الشيخ الرئيس » بسطا وافيا ، وإنما نريد

---

(١) ترجمه مراد مختار إلى العربية ، وهو مطبوع بالمطبعة الرحمانية بمصر .

(٢) بالمكتبة العلامية بجوار الأزهر بمصر .

أن نشير هنا إلى الخطوط الرئيسية فى ذلك المذهب الضافى الذى جمع بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

نظرية الخلق والصدور :

رأى ابن سينا أن فى مذهب أرسطو عيبا ظاهرا من ناحيتين على الخصوص : فقد أمسك أرسطو عن الكلام فى أصل الكون ، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثا موجزا عن الله وعلاقاته بالعالم والإنسان .

أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص ، فأدلى بنظرية عن الله والعالم ، مقتبسة من الأفلاطونية الجديدة ؛ وحاول الفيلسوف الإسلامى بنظريته تلك أن يوفق بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، وقد كان ذلك التوفيق مما يشغل أذهان المسلمين فى ذلك الحين . قال ابن سينا : إن أول ما خلق الله تعالى جوهر روحانى ، هو عقل محض ، قائم لا فى جسم ولا فى مادة ، درّاك لذاته ولخالقه تعالى ، وأنه قد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « أول ما خلق الله العقل ثم قال له : أقبِل فأقبل ، ثم قال له : أدبِر فأدبر ، ثم قال : فبعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أعز منك ، فبك أعطى ، وبك آخذ ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » . ثم بيّن ابن سينا أن هذا العقل ، الذى هو المخلوق الأول لله تعالى ، بتعقله لخالقه ، يصدر عنه عقل ثان ، هو عقل الفلك الأقصى ، وبتعقله لذاته ، يصدر عنه نفس وجسم . وتعلقت النفس بالجسم . فتلك النفس هى النفس الكلية المحركة للفلك الأقصى ، كما تحرك نفسُنا جسمَنا ، وذلك الجسم هو جرم الفلك الأقصى ، وهو العرش بلسان الشرع ؛ والعقل الثانى بدوره يصدر عنه عقل ونفس وجسم :

فالعقل هو عقل الفلك الثانى ، والجسم هو جرم ذلك الفلك ، وهو فلك الثوابت ، أى الكرسى بلسان الشرع . وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك الثانى . . .

ويستمر الصدور على هذا النحو . ويحصل من كل عقل ثلاثة أشياء : عقل آخر وجسم آخر ، إلى أن ننتهى إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذى يصدر عنه العالم العنصرى المؤلف من المواليد الثلاثة، وهى المعادن والنباتات والحيوان ، بما فيه الإنسان الذى هو أكمل أنواع الحيوان .

وإذن فالموجودات كلها وجودها عن واجب الوجود ، أى الله ، وهو واحد لا كثرة فى ذاته ، وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضانا تاما مباينا لذاته[1] .

* * *

وهذه النظرية العجيبة التى ذاعت فى القرون الوسطى ذيوعا واسعا إنما تجيب فى ذهن ابن سينا عن مشكلة ميتافيزيقية اهتم بها الاسكندرانيون ؛ قالوا : إذا كان الموجود الأول واحدا محضا ، فكيف يمكن أن تصدر عنه الأشياء المتعددة فى الطبيعة ؟ من أجل ذلك وضع ابن سينا العقل الأول أو المعلول الأول كواسطة بين الوحدة الإلهية وبين كثرة الأشياء الطبيعية : لأن العقل الأول ، وإن كان واحدا إلا أنه بوجوده مع الوجود الأول يؤلف ثنائية : لأنه يعقل ذاته ويعقل خالقه . ومن هذه الثنائية تشتق كل سلسلة العلاقات التى هى أصل كل تعدد بمراتب الموجودات .

---

(١) ابن سينا : « النجاة » (الطبعة الأولى سنة ١٣٣١ هـ) ص ٤٤٨ — ٤٥٥ . وأيضا : ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٥ — ١٧

فالواحد الأول لا يصدر عنه مباشرة إلا واحـد وهو العقل الأول : لأن الله واحد لا كثرة فيه ، وإنما تبدأ الـكثرة فى المعلول الأول الذى يحرك السماء الأولى ، ويصدر عنه بدوره عقل ثان يحرك السماء الثانية .. وهكذا من صدور إلى صدور حتى نصل إلى العقل الفعال الذى يحرك الفلك الأخير الذى هو أقرب الأفلاك الينا .

***

تلك محاولة ابن سينا لتفسير الخلق ، وتحديد العلاقات بين العالم والإنسان والله . وللإنسان مكانه فى الـكون الذى يتصوره ابن سينا . ومكانه على حدود عالمين ، عالم الأجسام وعالم الأرواح . ويشبه أن يكون هذا مطابقا لـما قال به أرسطو ، ولـكن الجديد عند ابن سينا هو أن الـكون يصدر من الواحد الأول بطريق العلة الخالقة المؤثرة . وإذن فللعالم تاريخ ، والله مبدأ الـكون كله . صحيح أن ذلك التاريخ أزلى عند ابن سينا : لأن العالم معلول لإله أزلى ، وصحيح أيضا أن نوع العلة الذى يفترضه ابن سينا هو الفيض أو الصدور أو الخلق بالوسائط ، وهو ما لا يتفق مع الظاهر من تعاليم الإسلام . ولـكن يبقى مع ذلك أن نظرية ابن سينا قد سدت الثغرة التى أشرنا اليها فى مذهب أرسطو ، بصدد الثنائية ، ثم إنهـا جاءت حاملة نفحات من نظريات الصوفية التى ألفها المسلمون .

أخلاق ودين :

ومن الإنصاف أن نقول إن ابن سينا لم يأل جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة أهل السنة والجماعة : فقال بقضاء الله وقـدره الذى يحكم كل شىء فى

الوجود ، وأن الله عَلِم وقدّر الأشياء على ما هى عليه قبل خلقها .

* * *

ولابن سينا فكرة رفيعة عن العناية الإلهية : قال إن « العناية هى كون الأول عالمًا بذاته وبما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة بذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله ، فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان »[1] .

وكان ابن سينا من المتفائلين إذ قال : إن العالم على أحسن ما يمكن أن يكون ، وليس فى الإمكان أبدع مما كان . وإذا كان فى العالم شر ، فليس راجعاً إلى إرادة الله ، وإنما يأتى من وجود المادة ، والله هو الخير المحض ، فلا يصدر عنه الشر . ومن الموجودات ما هو خير مبرأ من الشر : كالأمور العقلية والسماوية . وهنالك نوع من الوجود هو الوجود الأرضى ، والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغى ألاّ يترك خير كثير لتفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو .

تصوف :

ولم يكن ابن سينا فى حياته من الممارسين للتصوف : فقد عرفنا أن الرجل لم يكن يحتقر المتع واللذات ولا مجالس الأنس والطرب ، ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن الشيخ الرئيس قد فهم التصوف فهماً عميقاً ، وترك لنا عنه صفحات جميلة حقاً .

---

(١) « النجاة » ص ٤٤٦ — ٤٤٧

ويلاحظ أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين : فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العـالم ، بل هو مذهب عقلى ينتهى إلى انتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتزكية النفس ، لتكون مستعدة لتلقى فيض العقل الفعال . ويقول ابن سينا إن النفوس لا تمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف إنمـا يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال الذى تتلقى عنه المعرفة . وهذا الاستعداد « قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير مشقة ولا إلى تخريج وتعليم . بل يكون كأنه يعرف كل شىء من نفسه » . فيمكن أن يـكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية حتى ليشتعل حدْساً ، أعنى قبولا لإلهام العقل الفعال فى كل شىء .

وابن سينا فى فصله عن « مقامات العارفين »[1] يبيّن أحوال أهل الـكمال من النوع الإنسانى وكيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم والأمور العارضة لهم فى درجاتهم ، ويختتم الفصل بقوله : « ولـكن جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لـكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحـد » ؛ يشير بهذا إلى أن الواصلين إلى مقام الحقائق الإلٰهية قليلون .

وأخيراً يرى ابن سينا أن للنفس العاقلة مصيراً باهراً وهو أن تنال السعادة الصحيحة فى دار الخلود ، وأن تقترب رويداً رويداً من واجب الوجود ، أى فى أن تتشبه بالله بقدر الطاقه . فـكمال النفس الناطقة هو أن تصير عالمة فاهمة ، وأن تتقبل فى ذاتها صورة كل شىء ، وصورة النظام المتعقل فى كل شىء ، وصورة الخير المبثوث

---

(١) ابن سينا « الإشارات » طبع فورجيه ص ١٩٨ وما بعدها .

فى كل شىء ، مبتدئة من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه . وهذا القدر من العلم إذا حصل الإنسان حظى بالسعادة الصحيحة والغبطة الحقيقية التى هى غبطة السابقين الكاملين . « والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها فلا يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقارنة الحق الأول » .

وإذن ففيلسوفنا يرى السعادة الصحيحة ،لا فى الاستمتاع باللذات الجسمية الغايظة ، بل كما أرادها الفارابى ، أى فى امتلاك خيرات الروح ، واقتراب الإنسان من الله . ولكن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل — عند ابن سينا — بالاكتساب المحض، وإنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة. فإذا وجد من الجمهور من ينكرون هذا الطريق فذلك لجهلهم به ، والناس أعداء ما جهلوا .

خاتمـــة :

المتأمل فى فلسفة ابن سينا يجد أن الكثير من نظرياتها مأخوذ من الفارابى ، مع إضافة شىء من البسط والتبيين . ولعل فى هـذا ما يؤيد ما ذكره بعض مؤرخى الكتب من أن كتاب « الشفاء » لابن سينا مقتبس من كتاب « التعليم الثانى » للفارابى . على أن انتفاع ابن سينا من الفارابى ظاهر فى أكثر من موضع من مذهبه فى الله ، والعقل الفعال ، والنبوة ، والسعادة ، بل فى النزعات الصوفية . ولكن الإنصاف يقتضينا أن نعترف لابن سينا بالطرافة وبعلو المنزلة فى الفلسفة ، وللشيخ الرئيس الفضل على كل حال فى أنه هيأ للفلسفة الأرسطاطاليسية ذيوعاً فى الفكر العربى ، مع حرصه على التوفيق بينها وبين الدين الإسلامى .

ابن رشـــــد

تمهيـــــد :

ترك لنا المقّرى فى « نفح الطيب » وصفا دقيقا للحياة الروحية فى بلاد الأندلس يحسن أن نقدم منــه فقرات تصور لنا العصر الذى يعنينا هنا ، قال : « وكل العلوم لها عندهم (أى عنــد أهل الأندلس) حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم : فإن لهما حظا عظيما عنــد خواصهم ، ولا يتظاهر بهما خوف العامة : فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة ، أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه . وإن زل فى شبهة رجموه بالحجارة ، أو أحرقوه قبل أن يصل أمرُه إلى السلطان ، أو يقتله السلطان تقربا إلى العامة . وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هـذا الشأن إذا وجدت . وبذلك تقرب المنصور بن أبى عامر لقلوبهم أول نهوضه ، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك فى الباطن . . . »[1]

والفيلسوف الذى سنعرض له فى هذا الفصل ، عاش فى الأندلس فى بيئة مشوبة بشىء من نزعات تلك البيئات المظلمة ، فحاول أن يلقى فيها أقباسا من نور الفلسفة ، ولـكنه اصطدم بصخرة الجهل والتقليد والتعصب الذميم .

* * *

---

(١) المقرى : « نفح الطيب » جـ ١ ص ١٠٢ ، ١٠٣ (من الطبعة القديمة)

سيرته :

القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) من أسرة كبيرة مشهورة بالفضل والرياسة فى بلاد الأندلس . وكان أبوه قاضيا ، وكان جده قاضى القضاة فى قرطبة ، وكان مقدما عند أهل زمانه . ودرس ابن رشد الفقه والكلام والطب والرياضيات والفلسفة ، وتولى القضاء سنوات فى « اشبيلية » ثم فى « قرطبة » . قيل إنه كان أول الأمر مكينا عند الخليفة المنصور ، وجيها فى دولته . ولما كان المنصور بقرطبة ، وهو متوجه إلى غزو « ألفنس » ملك قشتالة ، استدعى إليه الفيلسوف ، وقربه إليه . ولكن سرعان ماتغيرت الحال ، إذ سعى فيه الحساد ووشى به الجهال عند الخليفة ، وهمس المتعالمون بأن ابن رشد كثير الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ، أى علوم اليونان ، فنقم المنصور عليه ، إرضاء للعامة ، وأمر بإبعاده إلى « اليسانه » يقيم فيها ولا يخرج منها . وبقى الفيلسوف مغضوبا عليه إلى أن شهد له عند السلطان جماعة من الأعيان ، وأكدوا أنه على غير ما نسب العوام إليه ، فرضى المنصور عنه . ثم مضت الأيام وتنكر الناس للفيلسوف مرة أخرى ، فكانت نتيجة ذلك أن نفى ابن رشد إلى بلاد المغرب ، ونكل به ، وأحرقت كتبه . . ومات فى مراكش سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) . ولما حلت بابن رشد نقمة المنصور كثر القادحون فيه وفى الفلاسفة جميعاً ، وتفرق عنه تلاميذه ومريدوه ، وخشوا أن يذكروا اسمه ، وأصدر المنصور منشورا بتحريم الاشتغال بالفلسفة .

* * *

ولا نزاع فى أن ابن رشد كان من أكبر علماء الإسلام ، ومن أعمق الشراح لفلسفة أرسطو . وقف الرجل على علوم زمانه كلها ، وكان من أخصب الكتاب فى اللغة العربية . والناظر فى قائمة كتبه يرى كثيراً منها فى الفقه والأصول واللغة

والطب والفلسفة والفلك وما إلى ذلك . وقد ذكر أحد مترجميه أنه « سوّد فيما صنّف وقيّد وألّف واختصر ، نحوا من عشرة آلاف ورقة» ، وقال أيضاً أنه «عُنى بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله » .

ولمّا كان ابن رشد شديد الإعجاب والإجلال لأرسطو ، وكان يعدّه معلم الإنسانية الذى فاق المفكرين من السابقين واللاحقين ، فقد انتهض للعناية بالفلسفة الارسطاطالية وإيضاحها ، ووقف حياته على كتابة الشروح والملخصات والجوامع الصغيرة تفسيرا لأقوال « المعلم الأول »[1] . وفضلا عن ذلك ترك ابن رشد رسائل فى الطب وفى الفقه وثلاث رسائل فى إمكان اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال . وقد ضاعت أصولها العربية ، فلم تبق إلا فى ترجماتها العبرية . ولكن أهم من هذه جميعا كتابه « تهافت التهافت » الذى كتبه ردا على كتاب الغزالى المشهور باسم «تهافت الفلاسفة» ؛ ولابن رشد أيضاً كتابان مشهوران هما « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » و « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

التجنى على ابن رشد :

أوذى ابن رشد فى حياته ، وكثر التجنى عليه بعد مماته . لم يُنصفه أهل عصره من المسلمين ، وظلمه بعد ذلك علماء الدين من المسيحيين ، فكان الرجل فى نظر أولئك وهؤلاء كبير الزنادقة والمضلين ، وزعيم العقليين والمتشككين فى الدين .

---

(١) وأهم ما كتب ابن رشد في هذا الشأن كتاب « تفسير مابعد الطبيعة » لأرسطو وهو كتاب كبير ظهر منه إلى الآن مجلدان نشرهما الأب بويج (المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٨ ، ١٩٤٢)

ونقول نحن إن ما ذكره المسلمون عن ابن رشد يجب أن لا يؤخذ إلا مع الاحتياط والحذر الشديد : فلقد لاحظ من قبلنا الأستاذ الإمام محمد عبده أنه عندما بدأ الضعف يظهر بين المسلمين ، بسبب الجهل والجمود على القديم ، حدث الغلو فى الدين ، وثارت الفتن بين الناظرين فيه ، وسرت عدوى التعصب بينهم ، وسهل على كل واحد منهم ، لجهله بحقيقة دينه ، أن يرى الآخر لأدنى شبهة بالكفر والزندقة . وكلما زاد جهلهم بدينهم زاد نفورهم من العلم والنظر ، وساد بينهم الاعتقاد بالعداوة بين الفلسفة والدين . ولم يقف الجهل والجمود بالمسلمين عند تكفير مخالفيهم فى العقيدة ، وتكفير الذاهبين مذهب الفلاسفة ، بل جاوزه إلى العدوان على أئمة الدين أنفسهم : فقد حملت كتب الإمام الغزالى إلى غرناطة ، وبعد ما انتفع المسلمون بها أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة ، وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيق « حجة الإسلام » وتضليله ، فجمعوا كتبه ووضعوها فى أحد ميادين المدينة وأحرقوها ![1]

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نرى أن ما نقله الغربيون عن ابن رشد لا يمكن أن يعطينا فكرة صحيحة عن مذهب ذلك الفيلسوف : فقد تناقلوا عنه أقاويل كثيرة مكذوبة ، وصوّروه فى صورة المتحامل على المسيحية : لأنه — فيما يروون — دخل ذات يوم إحدى الكنائس ووجد النصارى فيها يتناولون « سر القربان » فكره قوما يأكلون إلههم ! وقد هوجمت فلسفة ابن رشد منذ أواخر القرون الوسطى مهاجمة عنيفة من جانب اللاهوتيين الذين صوّروها على نمط يلائم أهواءهم وغاياتهم دون أن يقفوا على موارد تلك الفلسفة : أرادوا أن يبيّنوا ما ينطوى عليه المذهب الرشدى من خطر داهم على العقيدة المسيحية ، فحرّفوا الكلام عن مواضعه ، وجاءت أقوالهم

---

(١) محمد عبده : « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » الطبعة الخامسة ص ١٥٠، ١٥١ .

فيه تصويراً لما يؤدى اليه المذهب فى نظرهم ، لا تمثيلا لما كان عليه فى حقيقة الأمر .
ويبدو أن أكثر الباحثين الغربيين المحدثين قد تورطوا فى مثل هـــذا التجنى على ابن رشد : فهذا « إرنسْت رنان » على الرغم من ذكائه ونفاذ بصره ، قد انحرف عن جادة الحق ، إذ نراه فى كتابه المشهور عن « ابن رشد ومذهبه » ، كأنما يبسط القول فى فلسفة لا يمت بعضها بصلة إلى فلسفة ابن رشد ، ولا هى مستخلصة من كتبه ، بل هى أدنى الى أن تـكون فلسفة نسبت اليه ظلما ، ووصلت إلى الغربيين محرفة .
وخلاصة مذهب ابن رشــد ، فيما يرى « رنان » ، هو القول بقدم المـادة وتطوّر الـكون بقوة كامنة فيه ، والقول بإله لا ذات له ، ولا يعلم الجزئيات ، والقول بعقل كلى لا شخصى ، والقول بفناء النفس الفردية ، وإنـكار حشر الأجساد .[١]

وليس يسعنا أن نقر أقوال « رنان » هذه ، ولا أقوال من تابعه من الشرقيين أمثال « فرح أنطون » الذى ذهب إلى أن مذهب ابن رشد قريب جـداً من مذهب الماديين ، وأنه نفى خلود النفس ، وقال بالجبر ونفى الحرية.[٢] على أن « الأستاذالإمام محمد عبده » قد تولى الرد على مزاعم « فرح أنطون » هذه فى مقالات مشهورة كان لها دوىّ عظيم أوائل هذا القرن[٣] . ونعتقد أن فلسفة ابن رشد يجب أن تدرس فى ذاتها ، وأن تقوم تلك الدراسة على مؤلفات ابن رشــد نفسها ، لا على ما نسبه اليه خصومه ومناوئوه . ونبادر فنقول إن من الخطأ الشائع أن يظن بأن الفلسفة الرشدية ليست إلا مجرد شرح لمذهب أرسطو والمشائين : فقد تبين اليوم للعارفين أن فى تلك

---

(١) Renan, Averroès et l'Averroïsme, p. 88-172

(٢) فرح انطون : « ابن رشد وفلسفته » . الاسكندرية ١٩٠٣ ص ٤٠ ـ ٦٠

(٣) نشر فى المجلد الخامس من مجلة « المنار » ثم فى ذيل « الإسلام والنصرانية »

الفاسفة عناصر من الأفلاطونية الجديدة ومن الرواقية ، فضلا عن صلتها الوثيقة ببحوث المتكلمين الإسلاميين .

فلسفة ابن رشد :

وبعد فيضيق المقـام ، فى هـذا الفصل الموجز ، عن افاضة القول فى مذهب ابن رشد على حقيقته . ولـكن يبدو لنا أن فى الفاسفة الرشدية أربع نظريات كان لها أثر بعيد فى تطور الفـكر فى القرون الوسطى المسيحية[1] ؛ ولعل هذه النظريات الأربع هى التى كانت سبباً فى اتهام ابن رشـد بالمروق من الدين . وسنجمل القول فى تلك المسائل لعلّنا نبين رأى ابن رشد فيها على الحقيقة من غير تجنٍّ عليه ولا ميل اليه.

(١) نظرية قدم العالم : كان لها مناصروها فى الإسلام ، وخصوصاً بين المعتزلة أمثال أبى الهذيل وثمامة . قالوا بهـذا قبل ابن رشد ، ومع ذلك فابن رشد قد صرَّح بأن هنالك خالقا ، وأن العالم محتاج إلى قوة محركة فاعلة . ولـكنه يفسر هاتين الفكرتين تفسيرا مخالفا لتفسير المتكلمين : فهو لا يسلّم بالخلق من العدم ، ويرى أن العالم حادث أحـدثه الله ، ولـكن ذلك الحدوث تم من الأزل ، وبطريق الفيض عن الله . فالعالم إذا نظر اليـه من جهة الزمان كان أزليا قديما ، وإذا نظر اليه من جهة الله كان حادثا مخلوقا . وعلى هذا النحو يفرّق الفيلسوف بين نوعين من القدم : القدم بعلة ، والقدم بدون علة . . . والله وحـده قديم بدون علة وبدون محرك أو فاعل ، أما العالم فقديم ولـكنَّ له فاعلا خالقا قديما . وإذن فالعالم محدَث لله سبحانه ؛ « واسم الحدوث أَوْلَى به من اسم القدم : وإنما سمت الحـكماء العالَم قديما، تحفظا من المحدَث الذى هو من شيء ، وفى زمان ، وبعد العدم » .

(١) انظر مادة « ابن رشد » فى « دائرة معارف الإسلام »

وإذا كان العالم قديما فالمادة قديمة أيضا . وهى عند ابن رشد أشبه بوعاء يحوى جميع الصور بالقوة ؛ وعمل المحرك الأول ، أو العقل الأول الصادر من الله ، هو أن يستخلص من المادة الصوَر التى تحتوى عليها ، ويخرجها إلى حيز الوجود . وهذا الاستخلاص الأزلى لما تتضمنه المادة هو العلة المباشرة للسكون الذى نشاهده . فرأىُ ابن رشد إذن أن المادة التى نشأ منها العالم قديمة ، أما «الحدوث الذى صرح به الشرع فى هذا العالم » فيكون فى الصور التى تأخذها الموجودات على التعاقب فى الزمان .

(٢) علم الله : قالوا إن ابن رشد يكرر قول الفلاسفة بأن « المبدأ الأول لا يعقل إلا ذاته » ، وذلك عندهم ضرورى لكى يحتفظ المبدأ الأول بوحدته ، لأنه لو عرف تعدد الموجودات للحقه التعدد أيضا ، وهذا ما ينزّه الله عنه . فكان الفلاسفة يرون أن المبدأ الأول لكى يكون واحداً ، ينبغى أن يحيا فى نفسه بمعزل عن كل شىء ، بمعنى أن لا يكون فى عقله إلا ذاته . وبناء على ذلك تبطل العناية الإلٰهية على نحو ما يفهما جمهور الناس . وهذه هى النتيجة التى زعم المتكلمون أنه لا محيض للفلاسفة من القول بها .

لكن مذهب ابن رشد أكثر مرونة من هذا : فهو يسلم بأن الله فى ذاته يعرف العالم كله : « الأول لا يعقل إلا ذاته ، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام » . ولكن لا يجوز فى علم الله تعالى أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى : لأن هذين نحوان من أنحاء النظر إلى العالم البشرى ؛ ولا يقاس علم الله على العالم الإنسانى : لأنه لو كان العلم الإلٰهى مماثلا للعلم الإنسانى ، لكان لله فى العلم شركاء ، ولما كان الله واحداً ؛ ثم لأن العلم الإنسانى معلول للموجودات ، أما علمه تعالى فهو علة لجميع الموجودات . وإذن فليس من الإنصاف أن يقال بأن مذهب ابن رشد ينكر العناية الإلٰهية .

٣) مسألة النفس : وقيل فى مسألة النفس إن ابن رشد ذهب إلى أن النفوس الفردية تفنى عند الموت فى النفس الكلية ، وإنه قد أنكر بهذا بقاء النفوس الفردية البشرية . وهذا ليس بصحيح . ويجب أن نفرّق فى نظرية ابن رشد بين « النفس » و « العقل » : فالعقل عند الفلاسفة « مفارق » مجرد إطلاقا ، أى أنه مبرّأ من المادة . ولا يوجد العقل بالفعل إلا إذا اتصل بالعقل الكلى أو العقل الفعّال . والعقل الذى يكون لأفراد الإنسان عبارة عن استعداد لتلقى المعانى التى تأتى من العقل الفعّال ، وهذا الاستعداد هو مايسمى « بالعقل المنفعل » أو القابل . وليس هذا الاستعداد فى ذاته مستديما ، بل يجب أن يتحقق بالفعل، وأن يصير عقلا «مستفادا» ، فيتحد حينئذ بالعقل الفعّال ، الذى هو محل المعانى الأزلية ، فيصير هو نفسه أزليا . .

وليس الأمر كذلك فى النفس : فهى عند ابن رشد قوة محركة تحيي الأجسام ، وهى منبثة فى المادة ، بل هى أشبه بمادة لطيفة جدا . ولما كانت النفس صورة للجسم فهى لا تقوم بالجسم ، ولا تعتمد عليه ، بل تبقى بعد فنائه ، ويمكن أن تظل نفسا فردية . فبقاء النفوس بعد فناء الأجسام شيء ممكن عند ابن رشد ، والحجج الفلسفية لا تستطيع الجزم فى مسألة بقاء النفس ، وإنما هذا من شأن الأديان .

٤) حشر الأجساد : وقد رمى المتكلمون فيلسوفنا بأنه أنكر حشر الأجساد . وفى هذا أيضاً نرى أن ابن رشد قد ظلم ولم يفهم : لأنه فى الحقيقة لا ينفى حشر الأجساد ، وإنما يتأوله تأويلا خاصا . فيقول أن الأجسام التى تعود إلى الدار الأخرى هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها : لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم . ويقول بأن الوجود المستقبل سيكون أعلى وأكمل من الوجود الحاضر ، وإذن فستوجد أجسام من نوع أكمل من أجسامنا .

النزاع بين ابن رشد والغزالى :

كان مقصد الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة »[1] أن يبطل آراء الفلاسفة فى الإلهيات ، ويزعزع ثقة الناس بهم ، وكان يرمى آخر الأمر أن يثبت قصور العقل الإنسانى عن أن يعرف الحقيقة فى الأمور الإلهية ، وأن يبيّن أن الوصول إلى الحق فيها لا يكون بالحجج العقلية ولا بالاستدلالات الفلسفية ، بل بالكشف الإلهامى ، وبنور يقذفه الله فى القلب .

وكان لهذا الموقف العدائى للفلسفة أثره السيئ فى ركود ريحها فى العالم الإسلامى حقبة من الزمان ، إلى أن قيّض الله للفلسفة ابن رشد ، فنهض بعبء الدفاع عنها فى كتابه «تهافت التهافت» الذى أراد به أن يقوض أقاويل الغزالى . نرى ابن رشد فى كتابه هذا يشرع أولاً فى بيان ما ينطوى عليه كتاب « تهافت الفلاسفة » من سفسطة وتهويش ، إذ عمد فيه صاحبه إلى الأقاويل الجدلية والخطابية التى تقصر عن البراهين الحقيقية اليقينية ، وذلك « مداهنةً لأهل زمانه » . ثم تناول ابن رشد المسائل التى هى محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين ، وخصوصا المسائل الثلاث التى كفّر الغزالى الفلاسفةَ من أجلها : وهى قولهم بقدم العالم ، وبعلم الله للكليات دون الجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد ؛ وبسط القول فيها على نحو ما رأينا فيما

(١) يراجع الغزالى : «تهافت الفلاسفة» . طبع الأب بويج : المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٢٧ .

سبق ، مبيناً أن آراء الفلاسفة فيها لاتخالف الشرع إلاَّ ظاهرا ؛ وأنهم من أجل ذلك لايستحقون أن يرموا بما رماهم به الغزالى ظلما وعدوانا[١] .

الفلسفة والدين [٢]:

قد بيّن ابن رشد العلاقة بين الفلسفة والدين فى كتابه « فصل المقال » وحاول أن يبيّن أن الشرع نفسه يوجب النظر الفلسفى ، فقال : إن الفلسفة هى النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع أتم . ولما كان الشارع قد أوجب اعتبار الموجودات والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن ، ولما كان الاعتبار (أو النظر) هو استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس ، فإن الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل ، أن يعرف آلة النظر ـ وهو المنطق بأقسامه ـ وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار الموجودات ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الفلسفة إن كان أهلا لذلك . فدراسة الفلسفة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الفلاسفة هو المقصد الذى حث عليه الشرع[٣] . وقال ابن رشد أيضاً :

---

(١) يراجع : ابن رشد : « تهافت التهافت » طبع الأب بويج ، المطبعة الكاثوليكية . بيروت سنة ١٩٣٠

(٢) راجع مقالا لنا بعنوان : «الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام» نشر بالعدد الأول من مجلة « المعرفة » . القاهرة مايو ١٩٣١

(٣) ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » الطبعة الثانية ١٩١٠ ص ٣ وما بعدها .

« وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هى عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى »(١) . وإذن فالفلسفة والدين متفقان فى الغاية : كلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق تصحيح العلم والعمل . ثم إن الفلسفة « تفحص عن كل ما جاء به الشرع ؛ فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلنت بقصور العقل الإنسانى ، وأن مدركه الشرع . . » . فلا خلاف إذن بين الحكمة والشريعة . وكل ما فى الأمر أن العقول والفطر والاستعدادات متفاوتة عند الناس . ومن أجل ذلك انقسم الناس إلى ثلاث طوائف : الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذى يأخذ بالأقاويل الخطابية ، والجدليون وهم أيضا من الجمهور الذى يأخذ بالأقاويل الجدلية دون أن يصل إلى البرهان اليقينى ، والبرهانيون وهم الخاصة من أهل الحكمة والنظرة المواتية ، وهم وحدهم من حقهم تأويل ما قد يكون فى ظاهر الشرع من مخالفة لحكم العقل . ذلك أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . والحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، ولا تعارض بينهما : فهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة .

* * *

(١) ابن رشد : « فصل المقال » ص ١٨

خاتمـــة :

وجملة القول أننا نعتقد أن ابن رشد ما كان كافرا ولا زنديقا ولا معطلا ولا متشككا . وإنما نظن أن الرجل كان فى الحقيقة مؤمنا وفيلسوفا ، يجمع فى نفسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها ، ونعتقد أنه قال مخلصا إن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس فى صور متباينة .

أوذى ابن رشد واضطهد ونفى من بلاده ، وتنكر له العوام وسخط عليه الحكام . ولكنه ظل على الرغم من ذلك كله رجلا كريم الخلق ، مخلصا لرسالة الفلسفة ، صديقا للفكر الرفيع ؛ وحسبه هذا شرفا .

الأوربيـــون

ديكارت

عظماء الفكر فريقان : منهم من تتجلى عظمته فى أنه استطاع أن يمثل عصره أصدق تمثيل . ومن هذا الفريق فى فرنسا « ڤلتير » حتى قال فيه بعض الكتاب على سبيل الهجاء « إنه أصاب أوفى قسط من عقلية أهل زمانه » . والواقع أن أحداً من الكتاب فى فرنسا لم يستطع أن يعبر عن أفكار عصره خيراً مما عبّر ڤلتير . وفريق آخر من المفكرين يعدّ عظيما لأنه يمثل كل ماينطوى فى عصره من قوى كامنة . ومجلى عظمته أنه استطاع أن يُظهر المستقبل ، وأن يكشف عن تلك القوى المطوية التى أصبحت بعد قرن أو قرنين ملكا مشاعا للجميع .

ومن الفريق الأخير « ديكارت » : فقد كانت لهذا الفيلسوف العبقرى حدوس جريئة فى العلم ، فاق بها كبار العلماء فى عصره ؛ وكانت جرأته فى التفكير إرهاصا بالنتائج التى شيدتها بحوث أجيال من العلماء من بعده .

وهذا ماشهد به فى العصر الحديث العالم الفسيولوجى الإنجليزى « هكسلى » حين قال بصريح العبارة : « إن المفكر الوحيد الذى أرى أنه فاق كل من عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة ، وجذور العلم الحديث هو رنيه ديكارت : فمن يُنعِم النظر فى نتيجة من النتائج التى طبعت الفكر الحديث بطابعها ، سواء فى الفلسفة أو فى العلم ، يتبيّن أن معنى هذا الفكر ، إن لم نقل صورته ، كان حاضرا فى ذهن ذلك الفرنسى الكبير . . . »

١ — سيرة ديكارت

ولد رنيه ديكارت فى ٣١ مارس سـنة ١٥٩٦ فى قرية « لاهى » بمقاطعة « لاتورين » فى فرنسا ؛ من أسرة من صغار الأشراف ، وكان أبوه مستشارا ببرلمان « رِنْ » . ويمكن أن نقسم حياة ديكارت إلى ثلاث فترات مهمة :

الفترة الأولى فترة دراساته الأولى فى مدرسة « لافليش » حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤ إلى سنة ١٦١٢ ، فدرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا .

والفترة الثانية من سنة ١٦١٣ إلى سنة ١٦٢٩ ؛ قضاها فى السفر والارتحال : فقد قصد إلى باريس سنة١٦١٣ والتقى بالرياضى «ميدورج» كما التقى بالأب«مِرْسن» صديقه وزميله منذ عهد التلمذة . وواصل دراسة القانون والطب فى جامعة«پواتييه»؛ وحصل على إجازات الحقوق من تلك الجامعة سنة١٦١٦ . ثم التحق بالجيش الهولندى جيش « موريس دو ناسّو » ؛ ثم بجيش « مكسيميليان » الباڤارى . واتصل بالعالم الشاب « إسحق بيكمان » ؛ وكتب رسالة فى الموسيقى سـنة ١٦١٨ . ثم سافر إلى الدانمرك ، وشاهد تتويج الأمبراطور فرديناند الثانى فى فرنـكفورت سـنة ١٦١٩ ؛ وقضى الشتاء فى «نويبورج» ؛ ووقعت له حينئذ أزمة من أزمات الشك ، ولم تنجل الأزمة إلا باكتشاف المبادئ المهمة لمنهجه، فى ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ . وقضى فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله نذرا أن يحج إلى « نوترْدام دو لُورِيتْ » . والتحق بجيش دوق باڤاريا فى « أولم » وشاهد موقعة « الجبل الأبيض » سنة ١٦٢٠ وفى السنة التالية دخل هولندا عن طريق موراڤيا وسيلزيا وبراندبورج وبحر الشمال ،

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتابنا : « ديكارت » الذى نشر سنة ١٩٤٢ ص ٣ — ٥١

وقضى بعد ذلك سنوات فى الارتحال والتنقل بين هولندا وفرنسا وسويسرا والتيرول وإيطاليا . وقام بفروض الحج إلى « نوترْ دام دو لُوريتْ » .

والفترة الثالثة فترة مقامه بهولندا وبقائه بها عشرين سنة (من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٤٩) . وفى ذلك الحين كتب ديكارت أهم مؤلفاته : كتب باللاتينية « قواعد لهداية العقل » (نُشر بعد وفاته)[١] . ثم « رسالة فى العالم »[٢] ولكنه عدل عن إتمامها ونشرها بعد أن بلغه الحكم على غاليليو واتهام الكنيسة إياه لقوله بحركة الأرض . وفى سنة ١٦٣٧ نشر ديكارت بالفرنسية كتاب « المقال فى المنهج »[٣] وهو مقدمة لثلاث رسائل هى الآثار العلوية والبصريات والهندسة . وفى سنة ١٦٤٣ نشر باللاتينية كتاب « التأملات »[٤] . وفى سنة ١٦٤٤ كتاب « مبادئ الفلسفة »[٥] باللاتينية أيضاً . وفى سنة ١٦٤٧ ظهرت ترجمة فرنسية « للتأملات » (بقلم دو لوين) و « للمبادئ » (بقلم پيكو) .

وكان لديكارت تلاميذ كثيرون فى أوروبا . ولكن آثرهم لدى الفيلسوف هى الأميرة « اليزابث » كبرى بنات الناخب البالاتينى «فردريك الخامس» ملك بوهيميا المخلوع ، وكانت قد طلبت إلى ديكارت أن يكتب « رسالة فى انفعالات النفس »[٦] فأجاب رغبتها ونشر الرسالة بالفرنسية سنة ١٦٤٩ . و «رسالة الانفعالات» مضافا إليها رسائل الفيلسوف مع الأميرة ، تحتوى على أهم ما فى مذهبه الأخلاقى .

---

(١) «Règles pour la direction de l'esprit»

(٢) «Traité du Monde»

(٣) «Discours de la Méthode»

(٤) «Méditations métaphysiqnes»

(٥) «Principes de la Philosophie»

(٦) «Traité des passions de l'âme.»

وأخيراً قبـل ديكارت دعوة الملكة كريستين ملكة السويد ، فذهب إلى « استكهلم » ، ومات هنـاك فى ١١ فبراير سـنة ١٦٠٥ وله من العمر ثلاث وخمسون سنة .

---

٢ — منهج ديكارت (١)

ضرورة المنهج :

عُنى ديكارت بمشكلة المنهج أكبر عناية ، كما عنى بها مفكرو القرنين السادس عشر والسابع عشر . أراد « أبو الفلسفة الحديثة » فى بداية إصلاحه الفكرى أن يظفر بطريقة قويمة للحصول على المعرفة الحقيقية ، بواسطة ذلك النور الفطرى المبثوث فينا جميعاً ، وهو نور العقل .

كره ديكارت منهج « المدرسيين » الذى تعلمه أيام طلبه العلم فى مدرسة « لافليش » ، وكان ذلك المنهج المدرسى يكتفى فى معالجة المشاكل الفلسفية أو العلمية ومحاولة حلها بذكر طائفه من أقوال المؤلفين السابقين سواء أكانوا معروفين أم غير معروفين .

ووقف ديكارت على ما كان سائداً فى زمانه من اختلاف الأنظار والآراء ، سواء فى الفلسفة أو فى العلوم أو فى الدين ، ولاحظ أننا « لا نكاد نجد شيئا هو من اليقين بحيث لا يدع مجالا للمناقشة والجدال » . وجلى أن مصدر ذلك النزاع والخلاف بين الفلاسفة والعلمـاء ورجال الدين أنهم جميعاً يسيرون فى مباحثهم على غـير هدى ،

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتابنا : « ديكارت » ص ٩٩ — ١٣٩ .

يتخبطون فيهـا خبط العميان ، وكأن أكبر اعتمادهم فى بلوغ مراميهم على مواتاة الصدف والحظوظ ، دون أن يكون لهم فى ذلك خطة مرسومة أو منهج معين ، « مثلهم فى ذلك مثل رجـل استولت عليه رغبة جنونية فى أن يكتشف كنزاً ما ، نتراه لذلك يقضى وقته متجولا منقبا فى كل مكان ، ليرى لعل أحـد السائحين أو العابرين قد ترك كنزاً ! » . الحق أن الإنسان إذا لم يكن له من قبل منهج يسير على على قواعده ، سواء فى الفكر أو فى الحياة ، لم يصل إلى الحق إلا صدفةً ، ولم يدرك التوفيق إلا فلتة من فلتات الظروف وموافقات الحظوظ ، « وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج » !

وكما أن حب الاستطلاع عند بعض النـاس قد يسوقهم أحيانا إلى الوقوع فى مآزق لا مخرج منهـا ، فـكذلك شأن من ينكبّون على الدرس من غير نظام . لن تـكون ثمرة جهودهم ومتاعبهم إلا أن يفقدوا « نور الفطرة » وإلا أن يصابوا بعمى البصيرة : « إن الدراسات التى تسير من غير ترتيب ونظام ، وإن التأملات الغامضة والأفـكار المبهمة تحجب أنوار الفطرة وتلقى على عيون الذهن غشاوة . ومن اعتاد أن يسير هكذا فى الظلام ضعف بصره ضعفا يصبح من المسـير عليه أن يتحمل الضوء الساطع » . وهذا ما تؤيده التجربة : « فإننا نرى فى أغلب الأحيان أن من لم يشتغلوا بالدراسات قط يحكمون على ما يعرض لهم أحكاماً أصوب وأمتن وأوضح بكثير من أحكام الذين أكثروا التردد على معاهد التعليم » .

فأول ما يلزم إذن من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم إيجاد ذلك المنهج بالفعل ، ثم تطبيقه على النظر والعمل . ويعنى ديكارت بالمنهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان فى مأمن من أن يحسب صوابا ما هو

خطأ ، واستطاع ـ دون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة ، بل بالعكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة ـ أن يصل بذهنه إلى اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته » .

وحدة المنهج وشموله :

ويرى ديكارت أن المنهج فى الحقيقة واحد ، لأن العقل واحد فى الناس جميعا : «العقل أعدل الأشياء قسمة وأنصبة الناس منه متساوية »؛ ولذلك كان من الخطأ أن يتدارس الناس العلوم متفرقة متباعدة ، مع أن الاشتغال بعدة علوم أدعى إلى تجويدها وإفادة بعضها من بعض : ذلك أن العلوم متآزرة متعاونة ، قد بلغ من تساندها أن كسبها جملة وفى مجموعها قد يكون أحيانا أقل كلفة وعناء من فصلها ودرس كل علم منها على حدة . وديكارت يفسر ذلك بأن ذلك العقل البشرى واحد لا يتغير مهما تنوعت الموضوعات التى يخوض فيها : فهو لا يحتمل القيود والفواصل التى يضعها الناس تعسفا . فموقف ديكارت هنا يخالف موقف العالم «المتخصص» كما نقول اليوم، إذ ليس للعلوم ولما تحوى من معلومات جزئية من قيمة فى نظر الفيلسوف إلا بانتسابها إلى شيء واحد يشترك فيه الناس جميعا : وهو « العقل الصريح » «Le bon sens» ولذلك كله لم يصح ـ فى نظر ديكارت ـ أن يكون هنالك إلا منهج يقينى واحد هو منهج العلوم الرياضية ، لأنها هى وحدها فى نظره العلوم اليقينية .

المنهج والرياضة :

يقول ديكارت : ليست تجدينا الدراسات التى لا نكتسب منها إلا آراء محتملة . والجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة ، ولا يكون العلم علما إلا إذا كان

يقينيا : لأن العلم قوامه البداهة واليقين لا الظن والتخمين . ونموذج ذلك اليقين إنما هو المعرفة الرياضية . فالمنهج المطلوب إذن هو المنهج الرياضى ، وهو منهج طبيعى للفكر ، يهدينا إليه تفكير المشتغلين بالعلوم الرياضية (الحساب والهندسة) . وتفوق العلوم الرياضية على غيرها ناشئ من بساطة موضوعاتها ، لأن العقل البشرى أنشأها مقتبسا إياها من ذاته من غير أن يدين للتجربة بشىء . ويقول ديكارت : «لم يكن على كبير مشقة فى أن أبحث عن أى الأشياء وجب البدء بها : لأننى كنت أعرف من قبل أن بدأنا يكون بأبسط الأشياء وأيسرها معرفة ، ولما رأيت أن من بين جميع من سبقوا فى طلب الحقيقة فى العلوم إنما استطاع أصحاب الرياضة وحدهم أن يجدوا براهين ، أعنى استدلالات يقينية ، لم أشك فى أن بحوثهم كانت جارية على مقتضى [ذلك المنهج نفسه] » . لقد كان أفلاطون إذن محقا حين حرّم الاشتغال بالفلسفة على أولئك الذين لم يكن لهم بالرياضيات معرفة . وهذا التحريم الأفلاطونى هو بمثابة التصريح بضرورة المنهج .

المنهج الشامل :

لكن ديكارت يرى مع ذلك أن قصد الفيلسوف ليس هو تعلم الرياضيات لذاتها ، ولا لإيجاد خصائص « أعداد عقيمة وأشكال وهمية » ، بل لتعويد الذهن على مناهج وطرائق ينبغى أن تتسع وتمتد إلى أشياء أكبر أهمية وأكثر قيمة . فالرياضيات عند ديكارت هى كما قلنا ثمرة المنهج ، وليست هى المنهج نفسه . والناس جميعا يعلمون أن المعرفة التى تقنع الفكر وتشفى غليله إنما هى المعرفة الرياضية . فلنطلب إلى فكرنا أن يبنى جميع معارفه الأخرى على ذلك النمط ، وذلك المثال .

والفلسفة الديكارتية بهـذا الاعتبار مجهود لنشر المنهج الرياضى وامتداده إلى مجموعة المعارف البشرية التى ليست هى نفسها إلا استعمال العقل استعمالا حسنا .

ذلك هو « المنهج الشامل » ، وهو ممكن التحقيق : فإن العقل الصريح لا يتردد فى اختيار موضوعه . وكل شىء يصلح أن يكون له موضوعا ، سواء أكان طبيعة أم إنسانا. ويقول ديكارت : « ليست العلوم جميعا إلا العقل البشرى الذى يبقى هو دائما بعينه ، مهما تتنوع الموضوعات التى يبحثها ، دون أن يغـيّر ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر ممـا يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التى تلقى على الأشياء نورها » .

والخلاصة إن ديكارت لم يقصد منهجا ينطبق على علم واحد فحسب كالرياضيات، بل أراد منهجا عاما يمكن انطباقه على العلوم جميعا ، وهـذا هو ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل ، وللبحث عن الحقيقة فى العلوم »: فإن الذهن إذا اعتـاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها إلى مجالات أخرى غير الرياضيات ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الـكلية الشاملة »[1] .

وقد تـكون تلك محاولة وهمية بادىء الأمر : إذ ربما لاح أن من المحال رد كل شىء إلى الحساب ، وتحويل المشكلات الميتافيزيقية أو الأخلاقية إلى معادلات جبرية. ولـكن من الممكن مع ذلك أن تعالج المشكلات المختلفة معالجة رياضية . وما الحساب فى الحقيقة إلا الأداة التى يستعملها علم الحساب أو عـلم الجبر لحل المشكلات الخاصة بهما ، والذهن الذى ينحو نحو الحساب ، لحاجته إليه فى ظرف من الظروف، ليس ملزما مع ذلك أن يستعبد نفسه للحساب . وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا نزاع فيه فيقينها آت لا من طرائق الحساب التى تعمد تلك العلوم إليها ، بل من « البداهة »

(١) «Mathématique universelle.»

التامة ، بداهة المعانى التى تصطنعها ، ومن « الترتيب » الذى يجرى عليه تسلسل تلك المعانى .

التماس البداهة الرياضية :

وحسبنا أن نراعى فى مباحثنا أموراً ثلاثة مراعاة دقيقة عندئذ يتسنى لنا أن نسبغ على أى علم يقينا يعدل يقين العلوم الرياضية .

(١) الأمر الأول : أن لا نشتغل إلا بمعان « واضحة » « متميزة » ، أعنى بمعان مضمونها بديهى تام البداهة .

(٢) الأمر الثانى : أن نذهب دائما من « المعانى » إلى الأشياء ، أعنى أن لا تنسب قط إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكا بديهياً فى معانى تلك الأشياء .

(٣) الأمر الثالث : أن « نرتب » جميع أفكارنا ومعانينا ، وأن ننظمها فى نسق خاص، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع المعانى التى يستند عليها سابقا لجميع المعانى التى تستند عليه .

ولكن كيف يمكن بلوغ « البداهة » الرياضية فى حل المسائل التى يخوض فيها الفيلسوف ؟

لنبدأ أولا باطراح الآراء الصادرة عن السلطات أيًّا كان مصدرها : زمنية أو سياسية ، أو دينية ، الخ : لأنها فى الغالب أشد الآراء ميلا مع الهوى والنزوات الطارئة والبعد عن اليقين : ثم لنبعد عن الآراء التى يصفق لها الجمهور « فليس ينفعنا فى شىء أن نأخذ الأصوات لكى نتبع الرأى الذى يحوز منها أكبر عدد » .

ولنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية : لأنها فى الأغلب خداعة ، وإذا كان

من الممكن أن تخدعنا حينا ، فمن الممكن أن تخدعنا دائما ، ما دمنا لا نجد لها ضابطا نثق به ليضبطها .

ولنطرح أخيراً تلك الطرائق المعهودة فى منطق القرون الوسطى ، وتلك الأقيسة التى تفرض ما يطلب البحث عنه ، والتى لا تصنع شيئا أكثر من أن تعرقل حركة الذهن الطبيعية ، والتى هى أدنى إلى أن تنفع فى أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور ، لا فى تعلم تلك الأمور . بل هى كفن « لُلْ » «Lulle» ينفع فى أن نتكلم فيما نجهل دون تمييز !

وما دمنا قد استبعدنا آراء السلطات وشهادة الحواس وطرائق الأقيسة فلم يبق إلا « الحدس » و « الاستنباط » ، وهما أشبه بشرطين عامَّين يخضع لهما الذهن فى جميع خطواته المنهجية .

« الحدس[1] » و « الاستنباط[2] » :

والحدس عند ديكارت إنما هو نظرة عقلية مباشرة بلغت من الوضوح والتميز أن تستولى على النفس فينتفى منها كل شك . ويقصد ديكارت بالحدس « الفكرة المتينة التى تقوم فى ذهن سليم منتبه ، وتصدر عن مجرد الأنوار العقلية » . من أجل ذلك كان الحدس الديكارتى عقليا صرفا ، و « فطريا » أوليا ، ولا شأن له بالحواس ولا بالخيال .

وبالحدس يستطيع كل واحد أن يعلم أنه موجود ضرورةً ما دام مفكراً ، وأن

---

(١) الحدس = Intuition

(٢) الاستنباط = Déduction

المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع ويستطيع أن يقف على حقائق أخرى كثيرة قد تفوتنا معرفتها ، لأننا لا نلقى بالنا إليها لبساطتها . ولذلك سمى ديكارت « الحدس » « نورافطريا » أو « غريزة عقلية » نكتسب بها معارف كثيرة جدا كافية فى إثبات قضايا عديدة .

والحدس عند ديكارت لا يتناول معانى فحسب ، بل يتناول أيضا حقائق لا قِبَل للشك فيها . ويختص الحدس الديكارتى بأدراك « الطبائع البسيطة » أى الطبائع التى بلغت معرفتها من الوضوح والتميز مبلغا لا مزيد عليه : مثل « الامتداد ، والحركة والشكل ، والزمان ، والمكان » وما إليها . وهذه الأشياء البسيطة ليست «تصورات» يتألف منها أحكام ، بل «حقائق» يتألف من التئامها حقائق أخرى .

والوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى هى «الاستنباط» وهو قوة نفهم بها حقيقة ما ، على أنها نتيجة حقيقةأخرى نحن على يقين منها ، وهو «عملية بها نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها »

ويلاحظ أن «الاستنباط» الديكارتى يختلف عن «القياس» فى منطق القرون الوسطى: ذلك أن «القياس» القديم هو رابطة بين « تصورات » فى حين أن الاستنباط رابطة بين حقائق . ثم إن علاقة الحدود الثلاثة فى « القياس » خاضعة لقواعد معقدة ، تطبق بطريقة ميكانيكية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة، فى حين أن «الاستنباط» إنما يعرف بواسطة «الحدس» معرفة هى من البداهة « بحيث ان أقل الأذهان أهلية للاستدلال لا يستطيع أن يسيء القيام به ». و «القياس يمتاز بروابط ثابتة وموجودة، سواء أدركت أم لم تدرك». لكن الاستنباط «حركة موصولة، حركة فكر يرى الأشياء واحدا بعد الآخر رؤية بديهية ». وإذن فلا مكان فى «الاستنباط» الديكارتى إلا لقضايا يقينية ، فى حين أننا نجد «القياس» الأرسطاليسى يفسح المكان لقضايا احتمالية ظنية.

والاستنباط منزلة فى المنهج الديكارتى . ولـكن الاستنباط لا يمكن أن يكون أوثق من « الحدس » : إذ لابد من مبدأ للاستنباط و « الحدس » هو بمثابة ذلك المبدأ . بل « الاستنباط » أقل وثوقا ويقيناً من « الحدس » : لأن كل استنباط هو سلسلة من الحدوس ، فهو محتاج إلى زمن ، وإذن فهو لايستغنى عن استعمال الذاكرة التى كثيراً ماتخون الإنسان . أما الحدس فشبيه بالصورة الفتوغرافية « البرهية » السريعة لايحتاج إلى زمان .

ويضيف ديكارت إلى الحدس والاستنباط شيئاً آخر يسميه « الاحصاء » أو « الاستقراء »[1] و « الإحصاء » ليس عملية ذهنية جديدة بالمعنى الصحيح . بل الإحصاء تـكملة للاستنباط ، والقصد منه تقريبه من الحدس ، وتلافى ضعف الذاكرة فإذا كان لدىّ سلسلة روابط أعرف بها رابطة أخرى « فإننى لا أستطيع أن أحدد بدقة إذا كنت أتذكر هذه الروابط جميعا . لذلك أتصفحها من حين إلى حين بحركة متصلة من حركات الخيال ، بحيث إذا تصورت واحدة منها بالحدس انتقلت منها إلى أخرى . وهكذا إلى أن أتعلم كيف أمر من رابطة إلى أخرى بدرجة من السرعة لاتترك مجالاً للذاكرة ، فأحصل على حدس للـكل فى وقت واحد » . فالإحصاء أو « الاستقراء » هو إذن البحث عن كل مايتعلق بمسألة معروضة بحثا باهتمام وعناية يحملاننا على اليقين والإقرار بالبداهة أننا لم نغفل شيئاً مخطئين .

ولما كان الذهن الإنسانى مشغولا بالحسيات فينبغى تخليصه منها وفتح عينيه على مسائل الميتافيزيقا لـكى يرى الأفـكار والمعانى فى صفائها وجلائها . ويحتاج ذلك إلى مجهود خاص : وهو « الانتباه » . وليس يعنى ديكارت بالانتباه العناية فى استعمال

---

(١) الإحصاء = Enumération

الذهن فحسب ، بل يعنى به أيضاً توجيه الذهن وصرفه عن أوهام الحواس ، ولذلك كان القادرون على فهم الأشياء هم وحدهم أهل الانتباه الشديد ، الذين يخلصون أذهانهم من علائق الحواس وشواغلها .

قواعد المنهج :

كان ديكارت قد جمع حوالى سنة ١٦٢٨ طائفة كبيرة من القواعد والأحكام التى ينبغى مراعاتها فى كل بحث علمى . وكتابه « قواعد لهداية العقل » الذى تركه دون أن يتمه يذكر إحدى وعشرين قاعدة . ولكنه اقتصر فى « المقال فى المنهج » على أربع قواعد تكفى مراعاتها لتعصمنا من الزلل . والغرض من هذه القواعد أن تصف الوجه الذى يفكر الذهن عليه حين يفكر تفكيرا رياضيا . وهى :

« الأولى : أن لا أقبل قط شيئاً على أنه حق مالم أتبين بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل الجهد كى أتجنب التهورَ والسبقَ إلى الحكم قبل التثبّت وطول الروية والنظر ، وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز بحيث لايبقى لدى أى داع لأن أضعه موضع الشك » .

« الثانية : أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه . »

«الثالثة : أن أرتب أفكارى ، وأن أجريها على نظام ، بحيث أبدأ بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيدا . بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع » .

« والأخيرة : أن أعمل فى كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة مايجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً » .

والقاعدة الأولى المشهورة تلخص ماسمى « بالثورة الديكارتية » . والمعنى الذى يتبادر إلى الذهن مباشرة من تلك القاعـدة هو أن الإنسان ينبغى له حين البحث فى المسائل العلمية والفلسفية أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل ، وأن لايخضع إلا للبداهة . والبداهة التى توصى القاعدة بأن نتحراها ليست بداهة الأشـياء المحسّة ، لأن الحواس خداعة ، بل البداهة التى يعنيها ديكارت هى بداهة الأشياء التى تدرك بالحدس العقلى أو بالاستنباط : فإذا أردنا أن نتعرف صدق قضية من القضايا أو كذبها ، فالشأن فيها أن نتعرف لا رأى أرسطو أو غيره ، بل أن نتبين إذا كانت تلك القضية متمثلة فى أذهاننا بأفـكار واضحة متميزة أم بأفـكار غامضة مبهمة .

أما تقسيم المشاكل أو « التحليل » الذى تقرره القاعدة الثانية فليس هو إلا الوسيلة التى لا غنى عنها للصعود إلى تلك « الطبائع البسيطة » التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فى الواقع ، أو للرجوع إلى تلك الحقائق الـكامنة فى نفوسنا والتى هى أسس كل علم ومصدر كل وضوح .

و « التأليف » المطلوب فى القاعدة الثالثة هو بمثابة اختبار عكسى . وهو اختبار لازم ليدلنا على مبلغ صحة التحليل الذى أجريناه فى المرحلة السابقة .

والتأليف يفيد أيضاً احترامنا وتمسكنا « بالترتيب المنطقى » الذى تنتظم فيـه القضايا ؛ بل والقاعدة تتطلب أن يفترض ذلك الترتيب إذا لم يكن ظاهراً كما يفترض عالم الآثار القديمة سلسلة من الـكلمات ليستطيع أن يقرأ كتابة مطموسة . وهـذه

الفكرة على بساطتها من الطرافة بمكان : لأن الترتيب العقلى المطلوب ليس هو الترتيب الواقعى فى حدوث الأشياء . وإذن فليس معناه الخضوع للواقع ولا الإذعان للعالم على الوجه الذى يكون عليه ، وإنما معناه تنظيم حدود البحث بحيث تظهر دائما بين السابق واللاحق علاقة واحدة . وإذا أردنا لهذا الترتيب مثلا لا بأس به وجدناه فى تقسيم العلوم على نحو ماتصورها الفارابى فى القرن العاشر الميلادى[١] أو «أوجست كُمت » «Auguste Comte» فى القرن التاسع عشر[٢] .

« والترتيب » الديكارتى بمثابة قوة كبيرة على « الرفض » ، رفض هـذا العالم الذى يعرض لنا كلا غير منقسم ، ورفض ذلك البرهان الثقيل ، برهان « الحضور » و « الأمر الواقع » الذى يكون له الغلبة على أفكارنا أكثر مما يلزم .

وإذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلى فالمنهج ينبغى كذلك أن يعوِّد الذهن أن يفرق بين ما هو «مطلق» وبين ما هو «نسبى» . فالمطلق هو الشىء الذى لا تترتب معرفته على شىء آخر ، كمعرفتنا بالعلة وبالكلى وبالبسيط فإننا إذا بحثنا عن معلول ما وجب أن نعرف أولا العلة . و « النسبى » هو ما كانت معرفته دائما مشروطة بشروط : مثل المعلول بالنسبة للعلة .

والوصية الرابعة تدعونا إلى أن نستوثق أننا لم نغفل أى جزء من أجزاء المشكلة التى نكون بصدد حلها ، وأن نستعرض استدلالاتنا بحركة موصولة لكى نتفادى

---

(١) إنظر ما كتبه معالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى» ص ٧١ — ٧٦

(٢) رتب أوجست كمت العلوم على الوجه الآتى : الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع . وهذا التقسيم يذهب من البسيط إلى المعقد ، وكل علم من تلك العلوم عبارة عن مرتبة ضرورية للعلم الذى يليه : فعلم الاجتماع مستحيل بدون علم الحياة وعلم الحياة مستحيل بدون علم الكيمياء والكيمياء بدورها تفترض الطبيعة ، والطبيعة تفترض الفلك والرياضة .

بقدر المستطاع الخطر الناشئ من تدخل الذاكرة فى الاستدلال ، ولكى نصل إلى أن نطابق بقدر المستطاع بين الاستنباط وبين الحدس .

وجملة القول أن ديكارت أراد بالمنهج الوصول إلى دراسة الذهن ، أعنى دراسة ظروف البحث عن الحقيقة فى أية مادة كانت . ولقد حرص ديكارت على أن يخبرنا بأن الرياضيات ينبغى أن لا تستخدم إلا كتمرين للذهن . والمنهج واحد وإن اختلفت موضوعات البحث . والمذهب الديكارتى قد أعلن بهذا وحدة ذهنية قوية ، هى وحدة « مجهود » منهجى يستطيع أن يؤلف بين الناس فى نظام روحى واحد وتربية عقلية واحدة مقصودة مقبولة ، ويستطيع أن يعلمنا لا أن نسيطر على الأشياء المادية فحسب ، بل وأن ندبر أهواءنا تدبيراً باطنيا .

٣ — الميتافيزيقا

جرى ديكارت فى بسط آرائه الفلسفية على نمط واحد : بدأ بالشك فى وجود الأشياء المادية وفى يقين الرياضيات ، ثم سار إلى يقين لا يتزعزع هو يقين وجود النفس. ثم مضى إلى إثبات وجود الله ، وانتهى من هذا الوجود الإلهى إلى أن الله هو الضامن لصحة أحكامنا ما دامت قائمة على أفكار واضحة متميزة . ثم انتقل إلى يقين عن ماهية النفس وأنها هى الفكر ، وعن ماهية الجسم وأنها هى الامتداد . ثم انتهى إلى اليقين بوجود العالم المادى .

وإذن فالميتافيزيقا الديكارتية « إنما تذهب متدرجة من الشك إلى اليقين ، أو من حكم أول يقينى هو « الكوجيتو » (أنا أفكر فأنا إذن موجود) إلى أحكام

يقينية تزداد عددا » . ويتم ذلك التدرج على مراحل :

المرحلة الأولى : من الشك إلى اليقين .

المرحلة الثانية : من « الكوجيتو » إلى الله .

المرحلة الثالثة : من الله إلى العالم .

الشك الديكارتى :

كان العلماء فى عصر ديكارت ما يزالون يتناقشون فى موضوعات بحوثهم مناقشات لا نهاية لها ، وكان الفلاسفة فيما بينهم مختلفين حتى فى المسائل الكبرى ، وظهر عجزهم عن أن يحلوا مشاكل الفلسفة حلولا يمكن أن تطمئن العقول اليها .

ارتاع ديكارت لتلك الحال ، وساورته الهموم العقلية . ولما كان يطلب بلوغ الحق الذى لا نزاع فيه ، ويتلمس اليقين الذى يمكنه أن يقيم عليه بناء العلم ، فقد صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة، وأن يتناسى الماضى ، وأن يشك فى جميع ما تعلمه من قبلُ ، وأن يمضى فى هذا الشك إلى أبعد حدوده ، معولا على أن يبدأ النظر كله من جديد، مطرحا جميع الأخطاء التى ربما كانت تسربت إلى ذهنه ، ولعله يجد أصولا أخرى يقينية تصلح أساساً لكل معرفة ممكنة .

استبعد ديكارت شهادة الحواس : لأنها تخدعنا أحيانا ، بل استبعد شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد يخطئون فى الاستدلال ولو فى أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ذلك فافترض فرضا لم يسبق إليه فقال ما معناه : ربما كان هنالك شيطان ماكر مخادع ، يعبث بعقلى فيرينى الباطل حقا والحق باطلا ، ويجعلنى أخطىء رغم

ما قد يكون عندى من يقين نفسانى . فإذا كان الأمر كذلك كنت أعزل من غير سلاح ، على رغم ما تظهر عليه معرفتى من بداهة ، وربما عجزت عن الوصول مطلقا إلى أية حقيقة .

لكننى يمكننى أن أحمى نفسى من ذلك الشيطان إذا صممت منذ الآن على رفض أية قضية قد يخالجنى الشك فى إمكان وقوع الخطأ فيها: «بما أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا ، وبما أننا أحسنَّا حيناً وأسأنا حيناً آخر فى الحكم على الأشياء التى عرضت لحواسنا ، حين لم نكن قد استكملنا بعدُ استخدام عقولنا ، فإن كثيرا من الأحكام التى تهوَّرنا فى إطلاقها على الأشياء تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق ، وتعلق بأذهاننا قبل أن نتثبت منها ، تعلقا قد لا يدع لنا أملاً فى الخلاص منها ، إذا لم نشرع فى الشك ، ولو مرة واحدة ، فى جميع الأشياء التى قد نرى فيها أقل موطن للريب وضعف اليقين » .

والشك أشبه بأول نظرة من نظرات التفكير يلقيها الإنسان على معروضات التجربة . فيلزم إذن أن نتشبه بأولئك الناس الذين يقوضون دارهم ، لكى يبنوها من جديد على أسس أكثر متانة .

والشك نفسه لا يكفى . بل ينبغى الحذر من الثقة التى نسبغها بطبعنا على أحكامنا المعتادة المألوفة فى النظر إلى الأشياء وآرائنا السابقة على البحث والروية : فإن كثيراً من الأشياء لا تبدو لنا فى الغالب بديهية إلا لأن العادة قد جرت بأن نراها أو نحكم عليها ، أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك .

وأمثل السبل هو أن « نتكلف مؤقتا بطلان هذه الآراء كلها » : فينبغى إذن أن يمتد الشك إلى كل شىء ، إلا الحقائق الأخلاقية والعملية : لأن « أفعال الحياة لا تحتمل عادة أى تأخير » . ويجب علىّ إذن أن أشك فى وجود العالم الخارجى ،

وفى حقيقة الأشياء التى تحيط بى ، وفى وجود أمثالى من الناس ؛ بل يجب أن أشك أيضا فى قيمة عقلى : فأشك فى الأحكام التى تبدو لى أشـــد وضوحا وأكثر بداهة ، لأن من الممكن كما قلنا أن شيطاناً خبيثا يلهو باضلالى فى أحكامى . وماذا لدىّ من ضمان على أن الأمر ليس كذلك ؟

إن شيئا واحـدا يلبث قائما وهو الفـكر : أنا أفـكر ، وأنا واثق أننى أفـكر . وأنا حتى لو شكـكت فى أننى أفـكر ، فمثل هذا الشك يقتضى أن أفـكر أيضا . وبعبارة أخرى : إذا صممت على أن أشك فى كل شىء ، فأخليت نفسى من كل اعتقاد ، وتوقفت عن كل حكم ، بقى أمامى مع ذلك أمر مؤكد : وهو أننى مهما شككت ، ومهما فـكرت ، فلا أستطيع أن أنكر أننى أفـكر حين أشك ، وأننى وقت تفكيرى ، بل وقت خطئى فى تفـكيرى ، لا بد أن أكون موجوداً : « أنا أفـكر فأنا إذن موجود » (Cogito, ergo sum) .

* * *

اعترض البعض على ديـكارت بأن الأسباب التى أدلى بهـا لتبرير الشك أسباب مبالغ فى تقريرها ، فقالوا :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانا فهل من سبيـل لأن نعرف فى أى الحالات تخدعنا ؟ وهل من علاج لهذه الأغاليط ؟ الواقع أن سبب الغلط ناشئ إما من أننا قد نستمع الى شهادة حاسة فى أمر ما ، وكان الأولى أن نستمع لشهادة حاسة أخرى . وإما أننا نزعم أن الحواس توقفنا على طبيعة الأشياء مع أننا قد أعطينا الحواس لمنفعة البدن ومصالح الحياة . وإذا كان الاستدلال قد يخدعنا فالمنطق يعطينا قواعد لتمييز الاستدلالات الصحيحة من الاستدلالات الفاسدة .

أما افتراض إله خدّاع أو « شيطان ماكر » فهو افتراض لا يمكن الوقوف عنده ، لأنه لو كان صحيحا لما أمكن إزالته إطلاقاً : إذ لو كان يتناول جميع تفكيرنا بطلت الاستدلالات التى يراد بها إثبات صدق الله أو انعدام الشيطان الماكر .

والحق أنه كان يمكن الإتيان بأسباب أخرى للشك أقوى مما أورده ديكارت ، لأنه انتقل بسرعة إلى الشك دون أن يتمهل فى النظر ؛ وسبب ذلك أن شكه كما قلنا شك « مؤقت » .

***

ولكن أهم من هــذا أن نتعرف مدى هذا الشك الديكارتى . فأحكامنا على ضربين : الأول أحكام بهـا أقرر بالإيجاب أو بالسلب أن الأفكار الموجودة فى ذهنى موافقة للأشياء الموجودة خارج ذهنى ، كحكمى بأن الصوت الذى أسمعه الآن هو صوت بوق سيارة ؛ والطائفة الثانية أحكام بها أربط بين الأفكار ، دون أن أثبت أو أنفى أن هـذه الروابط تطابق حقيقةً ما خارج ذهنى ، كحكمى بأن مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين ، دون أن أثبت أن هناك مثلثا خارج ذهنى ؛ فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ، وبالنوع الثانى أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها ، بصرف النظر عن مطابقتها لما هو خارج الذهن .

فترى هل الشك المنهجى يتناول هذين الضربين من الأحكام العقلية على السواء ؟

الشك يتناول الضرب الأول : فإن من أسباب الشك التى ذكرها ديكارت غلط الحواس ، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم ، وهما يضطراننا الى الشك فى « الوجود العينى » للأشياء ، أعنى وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا ؛ وكثير من عبارات ديكارت يؤيد هذه النتيجة .

ولـكن هل يتطاول الشك أيضا إلى الأحكام العقلية التى نؤلف بها بين أفكارنا دون أن نحفل بما إذا كانت هذه الأفـكار متحققة فى الخارج أم لم تكن متحققة ؟ فالمثلث مثلا ألا يكون له خصائص ضرورية حتى ولو لم يوجد شكل مثله فى أى مكان من الأرض خارج ذهنى ؟

ربما كان ينبغى أن يقف الشك هنا ، وأن يحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . لـكن ديكارت لايحفل بذلك ، ويقول إن من الناس من أخطأ فى مثل هذه الأمور ، وقد أخطئ أنا مثلهم ، ثم إن كل استدلال إنما هو سلسلة مقدمات تفضى الى نتيجة ، ولـكن عند وصولنا إلى النتيجة قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التى قادتنا اليهـا ، فتفقد النتيجةُ دواعىَ التصديق بها حالما تخرج من الوجدان الأسباب التى منها استفادت وجودها .

***

وأخيراً هذا « الشيطان الماكر » ألم يقض بأن أخطئ أنا أيضا كلما أردت أن أجمع ٢ و ٣ ؟ أو كلما عددت أضلاع المربع ؟ أو كلما حكمت على شىء أسهل من ذلك ؟

اعترضوا على ديكارت بأن شكه لم يُبقِ على حقيقة عقلية مهما تكن ، وقال بعض المعترضين إن شك ديكارت بمثابة « قصة ميتافيزيقية » أو « حيلة » من حيل المنهج ، ولو كان شكا جادا لأفضى الى فناء الوجدان نفسه ، وتلاشى الذهن قطعا .

ولقد عاب البعض على ديكارت تماديه فى الشك الى حد الشك فى وجود الله وافتراض وجود شيطان ماكر خداع ، وقالوا : إن هذا الافتراض الأخير يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من مجال الشك أبداً .

والواقع أن ذلك الافتراض لم يفهمه كثيرون على وجهه الصحيح ، حتى فى أيام

ديكارت ، فوجهوا الى الفيلسوف أسئلة كثيرة طلبا لبيان منحاه فى الشك ، ومن ذلك سؤال وجهه اللاهوتى « بويتندِجْك »[١] ونصه : « هل يحل الشك فى وجود الله ؟ » .

* * *

وكان جواب ديكارت على هذا السؤال بوجوب التفريق بين الشك الذى يتعلق « بالعقل » وبين الشك المتعلق « بالإرادة » . ولذلك كان من الناس من يشكون شكا عقليا فى وجود الله ، ما دامت عقولهم لا تستطيع أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، وهم مع ذلك قد يكونون مؤمنين بوجود الله إيمانا قويا : لأن العقيدة شأن من شئون الإرادة . فإذا آمنت فرغم إيمانى أستطيع بعقلى أن أثير مسألة وجود الله ، وأن أشك فيها ، دون أن يحصل عندى شك فى عقيدتى ؛ ولا حرج على من يستخدم الشك وسيلة لبلوغ اليقين ، ولكن يأثم إثما كبيرا من يضع نصب عينيه أن يشك فى وجود الله ليظل مقيما على شكه .

ولقد كان ديكارت حريصا على أن لا يتطاول شكه إلى شيء مما يتصل بالدين ، أو ماله اتصال على العموم بالأخلاق والعادات[٢] : وذلك لأن العقائد الدينية بطبيعتها بعيدة عن متناول العقول . وأما العقائد العملية فلا بد منها لهداية سلوكنا فى الحياة ، فيجب أن تكون هذه وتلك فى مأمن من الشك .

* * *

ولعل السبب الحقيق فى الشك الديكارتى هو الارتفاع عن مرتبة الحواس والمادة ..

---

(١) Buitendijk

(٢) « Omnia quae ad pietatem ac generaliter ad mores spectant. »

وديكارت يبين فى رده على «هوبز» (Hobbes) ما دعاه إلى هذا الشك . فيقول : « لقد استعملت أسباب الشك لإعداد أذهان القراء للنظر فى الأشياء الذهنية ولتمييزها عن الأشياء البدنية» . فالشك فى الأشياء المادية هو إذن شك منهجى ، هو نوع من « المجاهدة » أو « الزهد » فى المحسوسات ويتوصل به إلى بلوغ الحقيقة الروحية : ذلك أننا خاضعون كسائر الممكنات لمؤثرات خارجية تملى علينا أحكامنا فتظهر تلك الأحكام وعليها مسحة عقلية ، مع أنها فى الحقيقة لا عقلية ، و « الشيطان الماكر » عند ديكارت قد يمثل هـذا العنصر اللاعقلى الذى يشبه أن يكون موجودا فى الكون . ولما كان العقل معرّضا لطغيان الأشياء الخارجية فكان لابد له أن يستعين بالإرادة ، وتستطيع الإرادة أن تنصر العقل ، وذلك بالكف عن إبداء الرأى أو التوقف عن الحكم . ويقول ديكارت إن لنا من حرية الإرادة والاختيار ما يجعلنا نتوقف عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها ، وبذلك نحول دون وقوعنا فى الزلل . وعلى هـذا النحو يقرر الإنسان حريته ، واستقلال إرادته عن الإحساس وطغيانه ؛ فإذا سنحت للإنسان الفرصة للحكم دون أن يتأثر بطغيان الحواس ، فقد حصل حينئذ على أول حكم صحيح يقينى .

وإذن فالشك ، كما يتصوره ديكارت ، « شك منهجى »[1] لا مذهبى ، وبعبارة أخرى هو شك الذهن والعقل ، لا شك القلب والعقيدة ؛ هو محاولة عقلية للوصول إلى اليقين العقلى : فهو إذن قوة فكرية دافعة إلى الفكر ، وليس ميلا إلى الانحدار فى هوة الكفر أو التحلل من ربقة الدين .

* * *

---

(١) «doute méthodique»

وقد كان ديكارت حريصا على أن يفرق بين شكه المنهجى والشك المذهبي الذى دعا إليه الشكاك أتباع « پيّرون » الذين يتحاشون الحكم مرددين قول « مُنْتِنى » : « ماذا عساى أن أعرف ؟ » : فأولئك الشكاك يشكون لمجرد الشك ، وهم يدعون إلى شك شامل حاسم . أما شك ديكارت فشك عابر « مؤقت »[١] . وليست غاية ديكارت أن يقيم على الشك وإنما الشك عنده وسيلة للوصول إلى غاية : وهى اليقين .

قيل إن شك ديكارت إنْ لم يكن يشبه شك الشكاك واللاأدرية : فهو يؤدى إلى شكهم لامحالة : لأن ديكارت وضع كل شيء موضع الشك . فلم يبق عنده شيء يستطاع أن يستند إليه .

والجواب على ذلك أنه ليس بصحيح أن ديكارت قد شك فى كل شيء . والصحيح أنه « بذل جهده » لكى يضع الأمور الحسية والعقلية موضع الشك ، وأنه بهذا الجهد المبذول وجد شيئاً ثابتاً لايتزعزع ، فوقف الشك دونه[٢] .

والذين عابوا على ديكارت أن شكه يؤدى إلى القول باللاأدرية هم قومٌ من الحسيين ، كانوا يرون الظاهر الحسية حقائق أولى ومصادر وثيقة يرجعون إليها لمعرفة سائر الأشياء . فديكارت فى نظرهم قد قلب وجهة النظر إلى الأمور : فهو قد شك فى المحسوسات التى يرونها هم حقيقةً واقعة . من أجل ذلك بدا لهم ديكارت رجلا أنكر البداهة نفسها : فهو لم يعُدْ يبدأ بحثه من معرفة الحسيات إلى معرفة المعقولات كما كان شأنهم ، بل بالعكس سار من معرفة المعقولات إلى معرفة الحسيات .

---

(١) «doute provisoire»

(٢) راجع ص ١٠٥ من هذا الكتاب .

وحتى المعقولات قد أخذت طابعا جديداً على يديه : فبعد أن كانت المعقولات فى الفلسفة القديمة عبارة عن العنصر العام المشترك بين أفراد كثيرة، أصبحت المعقولات عند ديكارت عبارة عن العنصر البسيط الذى نصل إليه بالتحليل . وبهذا انقلبت الميتافيزيقا والطبيعيات القديمة رأسا على عقب . وتناولت معاول ديكارت علم أرسطو فقوضته من أساسه : وهذا ما حمل أولئك الفلاسفة واللاهوتيين على أن يروا فى موقف ديكارت موقفا هداما وخَطَرا على العقيدة داهما .

لكن الحق أن ديكارت لم يكن يبغى الهدم بل البناء ، ومن أجل البناء أراد أن يشرع فى الهدم. وهو على كل حال قد أقام صرحا فلسفيا راسخا جديداً فى مكان البناء الأرسطاطاليسى القديم المتداعى .

وإذا كان عند خصوم ديكارت مسوغات تبرر تمسكهم بما اطّرحه هو ، فهم يقينا لم يكونوا على حق حين ادعوا أن ديكارت قد انتهى بشكه إلى مذهب « اللاأدرية » والارتيابية .

* * *

وربما كان الأوْلى أن يؤخذ على ديكارت أن شكه أدنى إلى أن يكون صوريا من أن يكون حقيقيا . ذلك أن ديكارت ، كما يستفاد من طريقته فى التعبير عن الشك وكما يستفاد من بواعثه ، لم يفكر فى الشك إلا بعد حين ، أى بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه . فلم يجئ شكه نتيجة أزمة نفسية، كما هو الحال مثلا عند الغزالى فى مفكرى الإسلام، أو عند «أغسطينوس» من مفكرى المسيحية ، بل كان شكه منهجا أو طريقة لجأ إليها بعد التفكير والروية .

وإذا كان شك ديكارت لايشارك فى شىء شك اللاأدرية والارتيابيين الذين

يهدمون للهدم ، ويستطيبون البقاء فى حال الشك ، فهو لايشارك فى شيء شك الذين يبحثون وهم يتألمون ويتأوهون . بل ديكارت إنما يشك عن طيب خاطر وابتهاج قلب واطمئنان نفس . والظاهر أن ديكارت قد اكتفى بهذا القدر من الشك : كان يكفيه أنه فى كل افتراض يستطيع أن يتوقف عن الحكم . وبهذا وحده حسب أنه ظافر بالسلامة ، ناجٍ من الضلال .

لكن ديكارت إذا كان يشك بمثل هذا الهدوء ، فذلك لأنه كما قال : « لم يكن بسبيل أن يعمل بل بسبيل أن يتأمل وأن يعرف » . ويتجلى لنا هنا أمر قد يميز موقف ديكارت فى هذه المسألة ، وهو أنه فصل الفكر عن العمل وعن الحياة : رغب أن يطمئن نفسه وأن يطمئن غيره على نتائج جرأته وإقدامه على الشك ، فأراد أن يفصل حياة النظر عن حياة العمل ، متوهما أن النظر يمكن أن يخلو من الأثر فى الحياة العملية .

بل إن ديكارت ذهب إلى أبعد من هذا رغبةً منه فى طمأنة القراء ، فكتب فى « المقال فى المنهج » أن قصارى أمله هو السعى لإصلاح نفسه ، وأنه لم يدر بخلده قط « أن يضع خطة لإصلاح الدولة ، ولا لإصلاح مجموعة العلوم ، ولا لتغيير النظام المقرر فى المدارس لتدريسها » . ولكن يظهر أن ديكارت فى كلامه هذا إنما يتكلف التواضع ، لأنه إذا لم يكن قد قصد إلى إصلاح الدولة أو إصلاح المجتمع أو الدين — كما يقول — فإنه مع ذلك كان طوال حياته حريصا الحرص كله على أن يصلح « تعاليم المدرسيين » ، وعلى أن يقيم فلسفته هومقام الفلسفة الأرسطاطاليسية . وهذا الانقلاب سواء أراده أو لم يرده ، لم يكن ليخلو من التأثير فى عقليات الناس فى المجتمع وخارج المدرسة وتعاليمها .

* * *

ومهما يكن من أمر هـذا الشك ، فإن ديكارت أراد أولا أن يدخل الحق والصواب إلى فكره ، قبـل أن يدخل الفـكر نفسه فى حياته لتنظيمها وهدايتها . وكان قصده أن يتسنى له النظر إلى الحق نظر الإنسان الخالى من الأهواء والآمال والحاجات والواجبات ، بل على نحو ماينظر عقل خالص صاف ، لا تحفزه إلى العمل ضرورة ملحة ، عقل ينظر فإذا لم يؤد نظره إلى نتيجة ، استطاع بتوقفه عن الحـكم أن يبقى على حال صفائه وهدوئه واستقلاله عن كل طغيان .

ويلزمنا أن نعترف أن الشك الديكارتى على الرغم مما يمكن أن يوجه إليه من مآخذ شك نافع ، وإذا استخدم فى حيطة وتبصر كان منهجا مشروعا لاغبار عليـه . بل الأوْلى أن يقال إنه منهج مفروض على كل فـكر جاد : لأنه إذا وجب أن لانقبل إلا ماتبينت صحته بالبداهة ، فقد وضح أن أول واجبات الفيلسوف هو أن يشرع فى امتحان أفـكاره وآرائه ووسائله فى المعرفة لـكى يتبين قيمها ومسوغاتها . والشك الديكارتى أشبه بتمهيد ضرورى للفلسفة : يكفل لأحكامنا قدراً من النزاهة ، وخلوا من التعصب ، وينأى بعقولنا عن جميع نزوات الأهواء ، ووثبات الأغراض ، وزلات الآراء .

اليقين الأول : « الـكوجيتو » ، إثبات الفـكر :

رأينا أن ديكارت بعد أن شك فى كل شىء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها . وهى ذلك المبدأ المشهور : «أفـكر، فأنا إذن موجود»[١] . فـكونى أشك معناه أنى أفـكر، وكونى أفـكر يفيد أنى موجود . وهـذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات

(١) «Je pense, donc je suis»

الفكر . وهى « حدْس » وليست قياسا ولا استدلالا ؛ وقد نحتاج إلى كلمات كثيرة للتعبير عن هذا الحدس ، لكنه على كل حال حدس أول واحد : فإننى فى شكى هذا مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً . ولو فرضنا أن « شيطانا خبيثا » يضلل بى فى كل شىء ، فهو لا يستطيع أن يمنعنى من التوقف فى التصديق ، ولا أن يمنعنى من اليقين بأنى موجود حين أفكر ؛ فأنا أتخذ لنفسى منذ الآن قاعدة وهى : « إن كل ما أدركه إدراكا واضحا متميزاً لابد أن يكون صحيحا حقيقيا » .

* * *

ولكن أى وجود أدرك ، حين أدرك أنى موجود ؟

ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . فأنا أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ، ولا أعلم نفسى إلا كذلك . ولا أعلم بعد إذا كنت شيئاً آخر غير هذا الموجود المفكر . فأنا مفكر ، بمعنى أننى موجود يشك ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ؛ وأنا كذلك موجود يتخيل ويحس ، وإن كان لا يمكننى أن أعلم بعد إذا كان الخيال والحواس تتطلب وجودات أخرى غير وجود ذهنى . وأنا أجهل فى هذه اللحظة إذا كان هنالك عالم خارج فكرى ، وكل ما أعلم الآن يقيناً هو أن إثبات إنيتى كموجود مفكر أصبح حقيقة لا ينالها الشك .

تلك إذن هى الواقعة الأصيلة البديهية التى لا ترد ولا تدفع ، والتى تبقى بمنجاة من الشك مهما امتد ، والتى سيقام عليها بناء الفلسفة المستقبلة . « أفكر ، فأنا إذن موجود » . أنا « شىء مفكر » «Res cogitans» ، وأنا كذلك بالطبيعة وبالماهية ، وأنا لا أستطيع أن أقف عن التفكير دون أن أقف عن الوجود . والواقع

إننى أفكر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم والغيبوبة . وكل مافى الأمر أننى أفكر إذ ذاك فكرا مبهما غامضا ، مؤلفاً من أحاسيس « صماء » لا وعى فيها ولا وجدان . ومن الواضح أن لفظ « الفكر » ينطلق كما رأينا على ظواهر نفسية كثيرة ، ولا يقتصر على التفكر والتعقل اللذين إنما يوجدان فى حال تمام الفكر وكماله .

الفصل بين النفس والجسم :

وليس الفكر متميزاً فحسب عن البدن الخاص وعن الأجسام عموما ، بل إن واقعة وجود الفكر أشد وثوقا وثبوتاً من وجود الجسم . وإنما أعرف الفكر بالفكر نفسه ، فى حين أن الحال فى الأجسام على خلاف ذلك : فلست بمستطيع قط إدراكها إلا فى الفكر وبالفكر ؛ فمعرفتى بالنفس معرفة مباشرة يقينية ، وليس يعرف الجسم إلا بالظن وبالتخمين .

وبهذا الفصل التام بين النفس والبدن أسس ديكارت بسيكولوچيا المستقبل ، واستحق قلائد المديح التى صاغها « مين دو بيران » (Maine de Biran) إذ قال : « ديكارت من الميتافيزيقيين أول من تصور، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم، وبين صفات النفس وما لا يمكن أن يخص إلا جوهرا مفكرا ؛ وهذه التفرقة المهمة التى بسطها فى كتابه الجليل : «التأملات» بسطا فيه تفكر عميق لا يُجارى ، قد استحق بها فيلسوفنا [ديكارت] أن نسميه خالقا أو أبا للميتافيزيقا الصحيحة». فالكوچيتو اكتشاف ديكارتى أصيل، وديكارت هو الذى اهتدى إلى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة . وسنرى بعدُ كيف استطاع ديكارت أن يستخلص

من هذا اليقين الأول ، اليقين بوجود الذات المفكرة ، جميعَ الحقائق الأخرى واحدة واحدة .

اليقين الثانى : وجود الله :

إن التدرج الذى اتبعه ديكارت هنا جدير بالملاحظة : فإن الكثيرين من الفلاسفة واللاهوتيين ربما كانوا يبادرون بعد إثبات الفكر إلى إثبات وجود العالم الخارجى المادى ، ليصمدوا بعد ذلك إلى وجود الله . فيلجأون إلى الاعتبارات التى جرى العرف عليها عند المفكرين ، كضرورة فرض صانع لهذا العالم ، أو ضرورة تفسير نظامه البديع . لكن ديكارت ينهج فى ذلك نهجا آخر ، فهو كما قال أحد الكتاب المعاصرين : « لم يُرِدْ أن يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل زعم على العكس أن الأولى معرفة وجود العالم عن طريق الله ؛ ولم يستخدم ديكارت الأرض للصعود إلى السماء ، بل استخدم السماء للنزول إلى الأرض ! ولم يطلب إلى الدنيا أن تضمن له الله ، وإنما طلب الى الله أن يضمن له الدنيا ! » .

فديكارت يريد إذن أن ينتقل من فكره هو إلى وجود الله انتقالا مباشرا : فأنا موجود ، وفى نفسى فكرة « الموجود الكامل » . وهذا كاف للتدليل على وجود الله . وعلى هذا الأساس وحده أقام ديكارت ثلاثة أدلة رآها قاطعة .

***

قال ديكارت : « ولما تنبهت إلى أن هذه الحقيقة : « أفكر فأنا إذن موجود » هى من الرسوخ والثبوت بحيث لا يستطيع الشكاك أن يزعزعوها ، مهما ركبوا

فى فروضهم من شطط، حكمت أننى أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التى كنت ألتمسها » . كنت فيما مضى يخيل إلى أحيانا أننى أدرك بعض الأشياء إدراكا واضحا متميزا ، ولكننى كنت أسائل نفسى دائما إذا كان هنالك « شيطان خبيث » يستطيع رغم يقينى أن يأتى فى روعى وهما لا حقيقة . وبناء على ذلك فالقاعدة العامة التى تقرر أن « كل ما أدركه إدراكا واضحا متميزا لا بد أن يكون حقيقيا » هى قاعدة لا تصلح إلا فى حالة اليقين بأننى لم يخلقنى شيطان ماكر مخادع .

إذا رجعت إلى نفسى فأول ما يتبدّى لى حينئذ هو نقصى : لأننى أعرف أنى أشك ، والشك نقص . وأجد أيضا فى نفسى فكرة الموجود اللامتناهى الكامل ، أى فكرة الله . ولكن تبيّن لى أننى لم أستطع بنفسى أن أخلق تلك الفكرة ، ما دمت قد لاحظت منذ قليل أنى موجود ناقص . والعلة التى تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلولها على الأقل : وبما أن حقيقتى محدودة متناهية ناقصة — أشعر بذلك بواسطة فكرة اللامتناهى وفكرة الكمال التى أجدها فى نفسى — فيلزم عن ذلك أن فكرة اللامتناهى لست أنا مصدرها ، إذ أننى موجود متناه . وإذن فهذه الفكرة لم يستطع أن يضعها فى نفسى إلا موجود يحوى كل كمال ، وهو ما يطلق عليه اسم « الله » . إذن فالله موجود ، وهو « الموجود الكامل اللامتناهى » .

وهذا الموجود الكامل ، أى الله، لا يمكن أن يكون مخادعا : لأن المخادعة من النقص . وإذن فينبغى أن يكون الله صادقا ، خيّرا جوادا ، وأن يكون جوده شاملا . وهو إذن لا يمكن أن يكذب أو أن يخدع . وبناء على ذلك أستطيع أن أستند فى كل فعل

من أفعال المعرفة على معايير الوضوح والتميز المتصلة اتصالا وثيقا بالكوجيتو . وهذه المعايير تكفى فى أن تدفع احتمال « الشيطان الخبيث » .

* * *

لكن أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله وأقربها بيانا عن منحى الفيلسوف الفرنسى هو الدليل المعروف : « بالدليل الأنطولوجى » «Preuve ontologique». سمى كذلك لأنه يمثل مجهودا لاستخلاص وجود الله من نفس معنى الله ، على نحو ما تُستَخلص خواص المثلث من تعريفه . وهذا الدليل مبسوط فى «المقال فى المنهج» وفى « التأملات » الخامسة، وقد بسطه فى صورة أجلى فى « ردوده على الاعتراضات الأولى » وفى « المبادئ » ؛ وخلاصته فيما يلى فى صيغة قياس منطقى :

إذا علمنا أن الله هو الموجود الذى له الكمالات جميعا ، وأن الوجود كمال من الكمالات ، رأينا تواً أن الله له الوجود .

(أما أن الوجود كمال من الكمالات ، فذلك لأن الوجود يتضمن قوة إيجابية تتعلق إما بنفس الشيء الذى يوجد ، وإما بالشيء الذى منحه الوجود . لكن القول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما غير محققة . وهـذا معناه أنه ليس مطلق الكمال . وهو محال) .

قال ديكارت : « إذا عدت الى فحص الفكرة التى كانت فى نفسى عن الوجود الكامل وجدت أن الوجود داخل فيهـا ، كما يدخل فى فكرة المثلث أن زواياه الثلاثة مساوية لقاعتين » . والواقع أن فكرة القاعتين منسوبة الى المثلث، لأننى أتبين بوضوح أنها تخصه . وكذلك أستطيع أن أنسب الوجود الى الله دون إمكان خطأ ، لأننى أرى بوضوح أن تلك الفكرة داخلة فى فكرة « كامل الوجود » وأنها تناسبه

ضرورة . ولمَ كان ذلك ؟ لأن « كائنا كاملا » له الوجود هو أكمل بداهة من « كائن كامل » متصور على إنه غير موجود . وإذن فأنا حين أفكر فى الوجود الكامل إنما أتصوره كائنا كاملا له الوجود الضرورى .

يبدأ هـــذا الدليل إذن من تعريف الله بأنه « الكائن الكامل » بالمعنى الأنطولوجى ، أعنى بمعنى أنه الكائن الحقيقى إطلاقا «Ens realissimum» الحائز فى ذاته كمال الوجود . ومِن الكمال يَستخلص الدليلُ بالتحليل الوجودَ الضرورى . ومعنى استخلاص الدليل بالتحليل هو أنه يجده متضمنا فيه مستفاداً منه .

ويمكن أن يصاغ الدليل إذن على الوجه الآتى :

الله هو الكائن الكامل .

ولكن الوجود كمال من الكمالات .

إذن فالله موجود .

وبعبارة أخرى الله هو الكائن ، والكائن الوحيد الذى ماهيته تتضمن وجوده ، وانعدام وجوده أمر متناقض لا يتصوره الذهن .

* * *

ولقد أكمل لَيْبنتز ذلك الدليل الديكارتى فقال إنه إذا أُريد أن يُستخلَص منه الوجود الحقيقى فقد وجب أولا أن يبيَّن أن فكرة الله لها الوجود المنطقى ، يعنى أنها « ممكن تصورها »، وأن فكرة الكائن الكامل ليست فى ذاتها متناقضة . (ويصح هذا الإمكان بالنسبة لفكرة الله : لأن الكمال هو كون الكائن لا حد له ولا سلب فيه؛ وإذن فليس فيه تناقض . وإذا لم يكن فى فكرة الله تناقض فالله موجود) .

ونَقْد كانت لهذا الدليل مشهور : فقد رفض هـذا الدليلَ كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله ، وقال إن الوجود ليس كمالاً من الـكمالات . ومضمون الفكرة التي تكون لنا عن الله واحد ، سواء أتصورنا الله موجودا أم غير موجود . وإذن فالدليل الأنطولوجي في نظر « كانْتْ » ينطوى على خلط بين الفـكر والوجود في ذاته .

ولعل ديكارت رغم الجهد الذى بذله لتجديد ذلك الدليل القديم ، دليل القديس « أنْسِلْم » لم يستطيع أن يقضى على المغالطة التى ينطوى عليها ذلك الدليل .

* * *

ولقد يصعب علينا اليوم أن نتمثل دليل ديكارت على وجهه الصحيح: فإننا لم نعُدْ نتصور الأفـكار والمعـانى على نحو ما كان يتصورها مفـكرو القرن السابع عشر . فالفكرة عندنا هى مجرد حالة من حالات الوجدان الشخصى . والطمع فى الانتقال من مثل هذه الحالة «الذاتية» ، إلى حالة «موضوعية» ، أى من «الوجود الذهنى» الى « الوجود العينى » ، طمع لا يخلو من مجازفة . ولـكن الديكارتيين كانوا يرون فى الفكرة نوعا من الوجود ، وهم هنا يقتربون من الأفلاطونية . والفـكرة مستقلة بعض الشىء عن الوجدانات التى تضيؤها . فإذا كان « مالبرانش » مثلا يقول : « إن أفـكارى تقاومنى » « Mes idées me résistent » فبديهى أنه يعنى هنا بالأفـكار شيئا آخر غير ما هو ثمرة لتصوراته الشخصية ؛ فلا شك إذن أن المسافة بين « فـكرة » الموجود الـكامل وبين ذلك الموجود الـكامل نفسه كانت عندهم مسافة قصيرة وقد كانت على كل حال أقصر عند ديكارت مما هى عندنا الآن .

من الله إلى العالم :

وإذا كان الله كاملا فلا يجوز أن يتصف بالغش ولا يمكن أن يضلل بى ، وإذن فإننى أجد فيما أثبتناه الآن من وجود الله ضمانا لقيمة أفعالى الذهنية ؛ وإذا كنت أخطىء وأضل أحيانا فذلك لأننى حر الإرادة ؛ وقدجعل الله الناسَ قادرين على الخطأ والصواب لأنه جعل لهم حرية واختيارا . والآن وقد اطرحنا افتراض « الشيطان الخبيث » فينبغى لى أن أعتقد أننى إنما أخطىء فقط حين أتعجل فى الحكم على الأشياء ، وحين تقضى إرادتى وحريتى بوقف البحث العقلى قبل تمامه . ولكن الله يكفل لى صدقَ الأفكار الواضحة المتميزة : تلك نظرية الصدق الإلٰهى «Véracité divine» عند ديكارت .

وما يكاد ديكارت يقيم المعرفة الواضحة المتميزة على هذين الأساسين ، أساس « الكوجيتو » وأساس اليقين بوجود الله ، حتى يعود الى الاطمئنان الى معظم الحقائق التى وضعها فيما سبق موضع الشك ، لا سيما الحقائق الرياضية ووجود الأمور المادية فى الأعيان ، على شرط أن يدرك تلك الأمور إدراكا واضحا متميزا .

عرفنا أن فكرة الكامل التى أجدها فى نفسى ليست آتية منى ، ولا من الحواس ، ولا من المخيلة ، بل مصدرها نفس الموجود الكامل . ولما كان الله صادقا لا يخادع فالاعتقاد القوى الذى أحسه فى نفسى بالقضايا العلمية ، وبوجود الأشياء الخارجية آتٍ منه تعالى ، فأنا أومن إذن بوجود أشياء خارجية تقابل ما عندى من الأفكار الذهنية ، وبأن الجلاء والتميز هما علامتا الحقيقة : لأن هذه العلامة تميل بى ميلا شديدا نحو الاعتقاد ، فهى أيضا من الله ، رتبها لهذه الغاية .

***

أستطيع إذن أن أتقدم فى سيرى إلى الحقائق ، وأستطيع ـ بادئا على الدوام من لذات المفكرة التى هى « إنيتى » ـ أن أثبت يقينَ العالم الخارجى . وهذا المبدأ من الأهمية بمكان فى الميتافيزيقا الديكارتية : فهو وسيلة نستطيع بها أن نطاق الأحكام على وجود الكون المادى وعلى طبيعته . فإذا لقينا جسما ما فيكفى أن نسائل أنفسنا بصدده : عن أى شيء يكون عندنا فكرة واضحة متميزة حين نفكر فى هذاالجسم؟ « لنأخذ مثلا هذه القطعة من الشمع ولم يمض على استخراجها من الخليــة إلا زمن يسير : فهى لم تفقد بعد حلاوة العسل الذى كانت تحويه ؛ ولم يزل بها شيء من رائحة الزهور التى جمعت منها ، لونها وشكلها وحجمها أشياء ظاهرة ، وهى جامدة وهى باردة ، يمكنك أن تلمسها ، وإذا نقرت عليها أحدثت صوتا ما . وأخيراً جميع الأشياء التى يمكن بتميز أن تجعلنا نعرف الجسم ، نلقاها فيها . ولكن بينا أنا أتكلم ، إذا بها توضع قرب النار فتذهب بقية طعمها ، وتتلاشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويضيع شكلها ، ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ، وتسخن ولا نكاد نستطيع لمسها ، ومهما نقرنا عليها لم ينبعث منها صوت ما . فهل لاتزال الشمعة باقية رغم هذا التغير؟ يجب أن نقر بأنها باقية ، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك ؛ وإذن فما الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هــذه بتميز ووضوح ؟ الحق أنه لايمكن أن يكون شيئاً من الأشياء التى لاحظتها منها عن طريق الحواس ، مادامت الأشياء التى كانت تقع تحت الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغيرت كلها » .

ويستنتج ديكارت من هذا التحليل أن ماهية الأجسام هى الامتداد (Etendue)، لا الامتداد الذى أبصره وألمسه والذى أتمثله بحواسى وخيالى ، أى الامتداد الحسى ،

وإنما هو الامتداد المجرد الذى يتصوره الذهن ، وهو فضاء صاحب الهندسة .
والامتداد وحده هو « الصفة الأولى » «qualité première» وهو جوهر الجسم
المستقل عن جوهر النفس . أما الألوان والروائح والطعوم والأصوات فليس لها وجود
إلا فى ذهنى : فهى كلها صفات ثانية «qualités secondes» ، وليس لها وجود فى
ذاتها ، وإنما وجودها فى أذهاننا .

***

ونلاحظ أن ديكارت يبدو لنا هنا قريباً جداً من «المثالية» الحديثة التى ترى أن
حقيقة العالم الخارجى ، عالم الأعيان ، هى كونه مدركا متعقلا . ولكن ديكارت
مع ذلك لم يصنع ماصنع « برْكلى » من بعده حين أنكر المادة وسلب الوجود عن
كل مالم يكن « فكرة » أو تصورا ذهنيا . صحيح أن ديكارت جرّد المادة من
صفاتها الثانية ، ولكنه استبقى لها « صفة أولى » وهى الامتداد ، وهى التى تضمن
لها وجودا مستقلا عن الفكر . والحق أن ديكارت لم يكن يقصد بنظريته فى
« الصفات الثانية » أن يحكم على العالم المادى بالفناء ، بل بذل الجهد ليمنح ذلك العالم
وجودا لانزاع فيه : وهذا لن يتأتى فى نظره إلا إذا خلّصنا ذلك العالم مما لايدخل حقا
فى جوهره ، أى إلا إذا خلّصناه من آثار الحواس والخيال والأوهام . ولو تم لنا أن
نعرف العالم الخارجى عن طريق الذهن وحده لكان وجوده أوثق وأمتن .

***

وليس من قصدنا أن نتابع ديكارت فى تفاصيل مذهبه فى العالم الطبيعى وحسبنا
أن نجلى ماقد يكون فى فلسفته تلك من طرافة وخصوبة .

نريد أولا أن نفسر معنى النظرية المشهورة التى تسمى « بالميكانيكية الديكارتية »
«Mécanisme cartésien»: جميع الحالات المادية ترجع فى نظر ديكارت إلى الحركة :

فالصوت مثلا ليس إلا فينا ، ولا يوجد خارجا عنا إلا حركة أجزاء الهواء التي تهتز قِبَل آذاننا . وليس الثقل خاصية ذاتية للأشياء ولا المقاومة أيضاً ، بل الطبيعة المادية كلها ليست إلا سلسلة من الحركات ، لكن هذه الحركات لاتسير « بالصدفة » وإنما تخضع لقوانين ، منها :

١ — أن العلة الأولى للحركة هو الله .

٢ — أن كمية الحركة فى العالم باقية ثابتة لا تتغير .

٣ — أن كل شيء يلبث على حاله ما دام لم يغيره شيء آخر .

٤ — أن جميع حالات الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين المقاومة الأقل ، والتكافؤ بين الفعل ورد الفعل ، الخ .

* * *

وتعريف المادة بالامتداد يصلح أساسا للطبيعيات الديكارتية كلها : بما أن المادة عبارة عن الامتداد ، فلا امتداد من غير مادة ، وإذن فلا « خلاء » ، فأينما وجهنا الفكر استطعنا دائما أن نتخيل وراء الحد الذى بلغناه فضاء لامتناهيا . ففكرة الخلاء فكرة باطلة ، وكذلك فكرة الجزيئات التى لا تتجزأ ، فلا وجود للذرات : لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها : بل أن تقسيم الجزيئات ممكن دائما مادمنا نتصور بالضرورة الجزىء ممتدا ، وليس العالم المادى بأسره إلا قضية تنبسط وفق قوانين الحركة . والكلمة الأخيرة للأشياء المادية هى جوهر جامد ماهيته الامتداد ، خاضع لقوانين الميكانيكا . وإذن فليس هناك فى العالم المادى إلا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى من طبيعة وكيمياء وبيولوجيا ليست إلا علم الأشكال الخاصة التى يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد .

* * *

ومن قبيل التأويلات المجيبة لهذه الميكانيكية الشاملة نظرية ديكارت المشهورة فى « آليــة الحيوان » (les bêtes-machines) : ليس فى العالم عند ديكارت إلا جوهران : النفس المفــكرة ، والمادة الممتدة ؛ ولا توسط بين الأمرين ، فــكل ماليس بنفس فهو مادة . وإذن فما دام الحيـــوان خاليا من النفوس المفــكرة فليس الحيوان إلا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة ، وما الحيوان إذن إلا آلة تشبه الآلات التى يصنعها الإنسان ، وكل الفرق فى كمال الصنع ؛ والحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة ، ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كلبا جمع فيــه تفاصيل الأشكال والحركات التى نراها فى الطبيعة ، لم يكن لدينا وسيلةللتمييز بين ذلك الــكلب المصنوع وبين الــكلاب التى تنبح فى منازلنا !

* * *

نرى أن هذه الطبيعيات الديكارتية مشتقة من الميتافيزيقا ، أعنى من تصور المادة تصورا ثم بالاستدلال المحض وليس للتجربة فيه إلا مكان ثانوى . وتلك محاولة فى الحق قد بلغت من الجرأة حدا قصيا ، وهى تدل على ما أولى ديكارت العقل الإنسانى من ثقة قد لايشاركه فيها أحد من علماء عصرنا الحاضر . ولــكنا رأينا فيما سبق أن ديكارت قد ناط العقل البشرى بالعقل الإلهى ، فــكأن صدق العقل البشرى مكفول بالله موكول اليه ، وديكارت يقول : « يبدو لى أن من اعتقد ببطلان علل المعلولات الموجودة فى الطبيعة والتى وجدناها على هــذا النحو ، هو من المستهترين المترضين على الله : لأن هذا معناه أنه يريد أن يعترض على الله إذ خلقنا من النقص بحيث كنا معرضين للخطأ ، حتى حين نستعمل مامنحنا من العقل استعمالا حسنا » . من أجل هــذا يختتم ديكارت كتاب « المبادئ » مؤكدا فى شىء من الزهو : « إن لدينا

يقينا أخلاقيا بأن أمور هذا العالم جميعها هي على نحو ما أثبتنا إمكان كونها كذلك ، بل إن لدينا على ذلك يقينا يعدو اليقين الأخلاقي ويسمو عايه» .

* * *

هاهو ذا ديكارت قد أثبت الحقائق الثلاث الكبرى التي يقوم عليها بناء الفلسفة : وهي النفس والله والعالم . ولقد رأينا أن فيلسوفنا لم يقنع بالإدلاء بأفكاره متلاحقة بعضها في إثر بعض ، بل أراد أن يبيّن في أي نظام وفي أي تدرج ، وبأي حركات الذهن اهتدى إليها ، كما أراد أن يستخدم الحقائق التي اكتسبها وسيلةً للاهتداء إلى حقائق أخرى جديدة ، كما هو الشأن في سلسلة من سلاسل البراهين الهندسية : رأيناه بعد أن أثبت وجود الفكر أو الذات المفكرة يتأدى إلى إثبات وجود «اللامتناهي» أو الله . ورأينا أن بمقدوره ، مع اللامتناهي أو الله، أن يؤكد وجوده هو ، وأن يثبت وجود الامتداد أو المادة ، ووجود بدن متحد بالنفس ، ووجود نظام أو انسجام دبره الله في الأشياء المخلوقة لكي يهيء له أن يحيا في هذا العالم .

خاتمـــة :

ظاهر أن فلسفة ديكارت تخالف فلسفة القدماء ، ولا سيما فلسفة أرسطو وفلسفات القرون الوسطى المشتقة منها : ذلك أن أغلب القدماء كانوا يعنون بمشكلة الوجود ويلتمسون لها حلا ، ولم يكن يخطر ببالهم أن يبحثوا في العقل نفسه وفي طبيعته ووسائله في معرفة العالم الخارجي ، وبعبارة أخرى لم يتنبهوا إلى البحث في حدود العلم الإنساني وشروطه . فمن القواعد المنهجية في فلسفة أرسطو أننا قبل النظر في ماهية شيء من الأشياء يجب أن نثبت وجوده ، وإلاّ تعرضنا لأن نبحث عن أشياء غير موجودة كالغول والعنقاء .

أما ديكارت فقد قلب وضع المشكلة الفلسفية كما قلب المناهج التى كانت تستخدم لحلها ، ورأى بنظرة من نظراته الفلسفية الثاقبة أن هنالك مشكلة تمهيدية وهى مشكلة « المعرفة » ؛ رآها « ديكارت » قبل « هيوم» و« كانْت » ، ورأى أنها هى المشكلة الفلسفية الكبرى ، وحلها حلا لايخلو من مجازفة وإقدام : فأغلق الباب منذ البداية دون كل بحث عديم الجدوى فى « الوجود » وفى «الشىء فى ذاته» ، وجعل كل بحث وكل نظر منصبا على إمكان المعرفة . وبهذا أيضا استطاع ديكارت أن يسير من التصور الى الوجود، ومن الفكر الى الأشياء ، كما صنع أفلاطون ، لا من الوجود الى التصور ، ولا من الأشياء الى الفكر ، كما أراد أرسطو .

فموقف ديكارت من الفلسفة قريب من موقف أفلاطون . ونقطة البداية فى الفلسفة الديكارتية هى الفكر مسلما به كحقيقة أولى يمكن أن نثبتها : والشىء الحق هو ما جاء مطابقا لمطالب الفكر . والمسألة الثانية الكبرى عند ديكارت هى الانتقال من الفكر الى الوجود ، والقبض على الوجود بمعونة الذهن وحده وابتداء من الأفكار المحضة. وإذن فلو استثنينا من المذاهب القديمة فلسفة أفلاطون، ومن المذاهب الحديثة جزءا من فلسفة « كانْت »، لاستطعنا أن نقول إنَّ طريقة ديكارت فى التفلسف لا تكاد تشبهها طريقة فيلسوف آخر .

والفلسفة الديكارتية أشبه بأن تكون نظاما روحيا وتربية عقلية من أن تكون مذهبا يمكن أن يلخص فى مسائل وفصول، أو يُستطاع تعلمه كما تتعلم الآراء والعقائد فى المعاهد والجامعات .

اختار ديكارت لبسط مذهبه أسلوب القصة والحكاية . ولم يصنع هذا عفوا ولا بالصدفة : فإن كتاب « المقال فى المنهج » على تركيزه وأقلاله ، أشبه بحكاية عن

تجربة شخصية لايعرفها إلا من يعانيها . ولم يرضَ « أبو الفلاسفة الحديثة » أن يطلع على الناس داعيا الى ثورة ، ولم يُرد بالشك الذى دعا اليه أن يكون شكا هداما يَجعل من الذهن صفحة بيضاء كما يقولون ، وإنما أراد به أن يكون آلة لاستبقاء الصالح من العلم الموروث بعد أن يجتث منه الفاسد المعطوب [١].

* * *

وجملة القول أن نظرات ديكارت تطابق نظرات العلم الحديث . كان ديكارت مثاليا وكان أيضا واقعيا : لقد فهم الرجل روح العلم ، واستطاع فى الوقت نفسه أن يثبت وجود النفس ووجود الله . وما نحسب أن مفكرا جادا يحل له أن يتهم بالتناقض فيلسوفا مثل ديكارت أراد أن يوفق بين أمور تبدو متعارضة فى الظاهر . والحق أن العلم فى صميمه لا يتنافى مع الاعتقاد ، وأننا نستطيع اليوم أن نتمشى الى حد بعيد مع العلوم الوضعية ، وأن تشيع فينا روحها ، وأن نقبل كل اكتشافاتها واكتشافات المستقبل ، ولا يمنعنا ذلك من أن تكون لنا نظرة ميتافيزيقية الى العالم فى مجموعه ، ولا يصرفنا عن الإيمان بحقيقة الروح والعقل والأخلاق .

---

(١) أنظر كتابنا : « ديكارت » ص ٢٨٠ — ٢٨١

هيـــــوم

المدرسة الفلسفية الإنجليزية معارضة على وجه العموم للمدرسة الديكارتية : فقد كان ديكارت وخلفاؤه « عقليين » ، يطمحون إلى تطبيق منهج الرياضيات على الفلسفة . أما التجريبيون الإنجليز فيجعلون علوم الطبيعة مثلهم الأعلى ، ويطبقون المنهج الاستقرائى على دراسة الذهن الإنسانى . وقد استطاعت المدرسة الإنجليزية ، بمنهجها التجريبي الاختبارى ، أن تمحص مختلف الفروض الميتافيزيقية ، وأن تفسر أصل أفكارنا تفسيرا وضعيا جديا ، وأن تفحص عن ملكاتنا ومعارفنا فحصا دقيقا نقديا .

ولكن هذا الفحص « النقدى » للمعرفة الإنسانية قد بلغ ذروته عند الفيلسوف الأسكتلندى « هيوم » . أراد هـذا الفيلسوف أن يستعيض عن الميتافيزيقا «الأنطولوجية» القديمة، تلك الميتافيزيقا التى تزعم الوصول إلى كنه الأشياء وماهياتها ، بعلم جديد نقدى ، مهمته أن يوقفنا على ماتكون الأشياء عليه عندنا وفى أنفسنا ، لا كما هى فى ذاتها . وبعبارة أخرى أراد هيوم أن يشرع فى فحص جاد عن طبيعة العقل البشرى ، لكى يتبين ، بتحليل دقيق لملكاتنا ، أن تلك الموضوعات المجردة الغامضة التى تبحث فيها الميتافيزيقا التقليدية ليست فى متناول العقل الإنسانى . ومن وجهة النظر هـذه صح للفيلسوف الألمانى « كانْتْ » أن ينظر إلى الفيلسوف الاسكتلندى نظره إلى الأب الروحى والأستاذ الملهم الذى علمه العلم الصحيح ، ووجهه

الوجهة السليمة لإقامة الفلسفة الحقيقية ، أى الفلسفة « النقدية » التى تدور حول تمحيص الملكات النفسية ، وتقييد حدود معرفتها ، لا الفلسفة « الدجماطيقية » المطمئنة إلى قضاياها ومعتقداتها .

حياة هيوم ومؤلفاته :

ولد « ديفيد هيوم » David Hume سنة ١٧١١ فى « إدنبره » بإيقوسيا (اسكتلنده) وعاش فى فرنسا من سنة ١٧٣٤ إلى سنة ١٧٣٧ . ولما عاد إلى انجلترا نشر « رسالة فى الطبيعة البشرية »[١] سنة ١٧٤٠ ، ولكن هذا الكتاب الفلسفى العميق الذى نشره هيوم وهو دون الخامسة والعشرين لم يأبه له حينئذ أحد ، ولم يحقق لمؤلفه الشاب ما كان يطمح إليه من مجد فى عالم الأدب ، حتى قال عنه هو نفسه بنغمة تشعر بخيبة الأمل : إن الكتاب « سقط من المطبعة ميتا ! » . ولما كان النجاح الأدبى شغلا شاغلا لهيوم ، فقد أعاد النظر فى « الرسالة » فلخصها وصاغها فى صورة جذابة وأسلوب أقرب تناولاً ونشرها بعنوان « بحث فى العقل الإنسانى »[٢]

و « رسالة فى الطبيعة البشرية » هى الدرة اليتيمة فى مؤلفات هيوم الفلسفية . وأما كتبه الأخرى فأهمها « مقالات فى الأخلاق وفى السياسة »[٣] ، و « بحث فى مبادئ الأخلاق »[٤] و «أربع مقالات» فى التاريخ الطبيعى للدين ، والأهواء ،

---

(١) «A Treatise of Human Nature»

(٢) «An Enquiry concerning Human understanding.»

(٣) «Essays Moral and Political.»

(٤) An Enquiry concerning the principles of Morals.»

والمأساة والذوق . وأخيراً كتابه « محاورات فى الدين الطبيعى »[1] .

ولما عاد هيوم الى فرنسا سنة ١٧٦٣ استقبل استقبالا رائعا فى المجالس والمنتديات الأدبية هناك واتصل بالكاتب « چان چاك روسو » ، وتوثقت بينهما أواصر صداقة انتهت بقطيعة مشهورة . وعاد هيوم الى «إدنبره» فقضى فيها آخر سنى حياته، ومات سنة ١٧٧٦ .

وإذا كان هيوم قد حظى بشهرة واسعة فى أوروبا ، وعرفه أهل عصره أديبا واقتصاديا ومؤرخا ، فإن القليلين منهم قد وقفوا على شىء من فلسفته . والواقع أن الفيلسوف « كانْتْ » هو الذى اكتشف ما بفلسفة هيوم من عمق وطرافة ، وهو أول من وجه أنظار الأوربيين اليها ونوّه بها فيما أورده فى الفقرة المشهورة من كتاب « مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » فى قوله إن أثر هيوم عليه أعمق من أثر أى فيلسوف آخر ، وأنه هو الذى « أيقظه من سباته الدجماطيقى » (الاعتقادى المطمئن) . ومع أن « كانْتْ » لم ينصب نفسه مؤرخا للفلاسفة ، وإنما بحث فى آراء هيوم من جهة الفلسفة «النقدية» التى كان يسعى هو الى تأسيسها ، دون أن يجعل من همه أن يقدم عن الفكر الهيومى صورة صادقة وافية ، إلا أن الفيلسوف الألمانى كان مع ذلك كله أولَ من بيّن الخصائص الجوهرية لمذهب الفيلسوف الاسكتلندى ، واهتدى بثاقب نظره الى قيمة التحليل الذى أجراه هيوم على فكرة العلية ، فجعله جزءاً من فلسفته النقدية .

* * *

---

(١) « Dialogues concerning Natural Religion »

فلسفة هيوم :

ما إذن موضع الطرافة فى فلسفة هيوم ؟

كان « هيوم » يرى ، حين ألّف « رسالة فى الطبيعة البشرية » أن الفلسفة أو فى إصطلاح الإنجليز ، « العلوم الأخلاقية » هى عبارة عن مناقشات جدلية عقيمة لا نهاية لهـا ولا يحصل الإنسان منها قط على نتائج يقبلها الناس جميعا كما فى العلوم الأخرى . وسبب ذلك قلة التحديد فى موضوع تلك العلوم، وعدم الاهتداء الى منهج ملائم لها . وذلك التحديد والمنهج يأتى بهما هيوم على نحو ما سنرى . ومن أجل هذا يضيف الفيلسوف الأسكتلندى الى عنوان « رسالة فى الطبيعة البشرية » عنوانا صغيرا تفسيريا هو : « محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال فى الموضـوعات الأخلاقية»، ويبيّن ذلك بقوله : « كما أن علم الإنسان هو الأساس الوحيد المتين للعلوم الأخرى فـكذلك لا بد أن يكون الأساس الوحيد المتين الذى نستطيع أن نقيم عليه علم الإنسان هو التجربة والملاحظة »[(١)] .

وقد يبدو فى هذه الصيغة بعض الإبهام ، ولـكن لها فى فـكر هيوم معنى دقيقاً . معناها أنه سيعمل على نقل الفلسفة من المطلق الى النسبي ، وسيحاول أن يقيم العلوم الأخلاقية على غرار العلوم الوضعية ، وسيتخلى عن المبادئ والمشاكل التى تتجاوز التجربة ، ملتزما ملاحظة الظواهر وتحليلها والبحث عن قوانينها . ومقصد هيوم بالإجمال أن يحاكى فى العـلوم الأخلاقية منهج « نيوتن » الظافر فى « الميكانيكا السماوية » وفى علم الطبيعة ، وأن يقضى مثله على التقاليد والمناهج الضارة بالعلم ، وأن يحصل أخيراً على نتائج لا يستطيع أحد المنازعة فيها .

---

(١) هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » (مقدمة) .

محاكاة منهج « نيوتُنْ » فى منهج الاستدلال التجريبى :

لقد كان لاكتشافات « نيوتُن » وبراهينه خلال القرن الثامن عشر أثر كبير على العقول . فلم يكد ينجو من ذلك الأثر أحد فى أوروبا ، من ڤُلْتير بفرنسا ، ومن الديكارتيين الذين كانوا يصرون على نصرة مذهبهم ومعارضة نظرية الجاذبية ، إلى أساتذة « كانْتْ » فى ألمانيا ، وإلى « كانْتْ » نفسه ، وقد كان من كبار المعجبين بنيوتُنْ . والحق لقد كانت اكتشافات نيوتُنْ فى الميكانيكا السماوية جليلة القدر ، وكانت البراهين الرياضية التى أدلى بها عنها حاسمة ، وكانت التطبيقات التى استخلصت منها للملاحة عظيمة القيمة . وكان لابد لذلك الإعجاب أن يؤدى إلى محاولات كثيرة فى محاكاة النظرة : فلو أننا اتخذنا الاحتياطات اللازمة وطبقنا على العلوم الأخرى المنهجَ الذى استخدمه « نيوتُنْ » فى « الفلسفة الطبيعية » أفلا نستطيع هنا أيضاً أن نصل إلى أوثق النتائج وأنفعها للإنسانية ؟

* * *

ذلك ما اعتقده هيوم كـكثيرين غيره . ولـكن منهج « نيوتُنْ الوضعى »[1] كان أعظم ماراق هيوم ، فأراد أن يدخله هو بدوره فى بحوثه الخاصة . كان ديكارت وأغلب الديكارتيين ـ وهم السلف المباشر لنيوتُنْ ـ يرون أن الميكانيكا والفيزيقا والفلك وعلوم الطبيعة عموما ، متصلة اتصالاً وثيقاً بالميتافيزيقا . وكان ديكارت يرى أن أعم قوانين الظواهر تستخلص مباشرة من كمال الله[2] . وكان طبيعيا أن يتأثر

(١) Léon Bloch, La philosophie de Newton, 1908

(٢) انظر كتابنا : « ديكارت » ص ٧٩ — ٨٠

المنهج بتلك النظرة إلى العلوم : ففكرة المبادئ العامة التى تسيطر على جملة العلوم ، أى فكرة علم كلى ، يلائمها عنــد ديكارت فكرة منهج هو أيضاً كلى استنباطى بماهيته ، وليس فيه للتجربة ، على شدة الحاجة إليها ، إلاَّ مكان ثانوى . أما «نيوتُنْ» فقد نهج نهجا آخر : درس طوائف الظواهر ، كل ظاهرة على حدة مع خواصها (فلكية وطبيعية وكيميائية الخ) ، وبدأ فى كل طائفة بملاحظة الظواهر ، فوصل إلى تحديد قوانينها . وهو عارف بما للآلة الرياضية من قوة . وهو يستخدمها ، ولكنه يعلم أيضاً أنها ليست إلا أداة. من أجل ذلك وجدناه يتخلى عن فكرة منهج كلى مستخلص من الرياضيات وإنما يبحث لكل نوع من الظواهر عن عمليات المنهج التى يكون من شأنها إظهار الروابط بين الوقائع وإعطاؤها تعبيراً بالكم ما أمكن ذلك . وبينما نظريةُ الدُّوامات[1] عند ديكارت هى بعدُ نظرةٌ فى الكون افتراضيةٌ محضة ، نجد « نيوتُنْ » يقنع بحل مشاكل الميكانيكا السماوية ، ولكنه يبرهن على مايقدم من حلول . ويلاحظ هيوم أن مبدأ القصور الذاتى فى الميكانيكا السماوية يأتى من التجربة؛ وبهذا المعنى يفسر هيوم « المنهج التجريبى للاستدلال » ويستبعد من العلم كل مالا ينطبق عليه ذلك المنهج .

وإذن فهيوم يرى أن العلم النيوتونى علم متين ، لأنه لايبحث إلاَّ عن العلل الصحيحة التى يمكن التحقق منها مباشرة أو بالواسطة ، ولأنه يُمسك عن كل افتراض يخرج عن رقابة التجربة . وعلم نيوتُنْ لايزعم الصعود إلى المبادئ الأولى وإلى الماهيات ، وإنما يرضيه أن يحدد قوانين خاصة ، وأن يردها إلى أخرى أعم منها،

---

(١) انظر كتابنا : « ديكارت » ص ٢٤٢

وهذه بدورها إلى أعم منها ، بحيث يصح انطباقها على عدد كبير من الظواهر ، كما حدث مثلاً فى قوانين سقوط الأجسام الثقيلة وفى حركة الكواكب حول الشمس والقمر حول الأرض الخ . وإذن فالفلسفة الطبيعية قد بلغت من النضوج أن أضحت لاتبحث عن تفسيرات مطلقا . ولقد يعوّض عن تواضع مزاعمها وثوقُ منهجها ويقين نتائجها . وإذا فُسّرت اكتشافات « نيوتُن » على هذا النحو كانت شاهداً ومثالاً فى وقت واحد : شاهداً على مايستطيعه المنهج التجريبى متى تُصُوّر موضوع العلم تصوراً طبيعياً ؛ ومثالاً للعلوم الأخلاقية إذا أرادت أن تخرج من حالها الراهنة وأن تسير إلى تقدم حاسم[1] .

وهذه العلوم تعتمد كلها على علم الإنسان . وإذن فعلم « الطبيعة البشرية » هو الذى سيقيمه «هيوم» بادئ الأمر على المثال الذى أقامه « نيوتُنْ » ، وسيعطيه أولاً الحدود الوضعية . أما ماهية النفس فليس جهلنا إياها أقل من جهلنا ماهية الأجسام . وما تعرفه الفلسفة الطبيعية عن الأجسام إنما أتاها من الملاحظة وتحليل الظواهر . وكذلك « يستحيل أن تَتَصوَّر قوة النفس البشرية وصفاتها إلا بتجارب مضبوطة دقيقة ، وبملاحظة الظواهر الخاصة الناتجة من الظروف أو المواقف التى تكون فيها» فنحن لانستطيع أن نذهب إلى أبعد من التجربة . وكل فرض يزعم اكتشاف الصفات الأصلية القصوى للطبيعة البشرية يجب أن نرفضه بتاتاً ، وأن نرى فيه ادعاءً باطلاً ووهماً كاذباً .

* * *

---

(١) انظر هيوم : « بحث فى العقل الإنسانى » ، القسم الأول فقرة ٩ (ص ١٤ طبعة Selby - Bigge)

مذهب « الظواهر » :

أما وقد نقل هيوم منهج نيوتُنْ الوضعى إلى علم الطبيعية البشرية فقد استخلص منه نتائج بعيدة المدى : حذف أجزاء بأكملها من ذلك العلم على نحو ما كان يُتصوّر حتى ذلك الحين . وأبى أن ينظر فى طبيعة النفس الروحيـة نظرا عقليا . وقضى فى نظرية المعرفة على المطلق وعلى الأوليات (a priori) وما إليها . وقرر أن النفس لا تعرف شيئاً عن ذاتها ولا عن الأشياء الخارجية . وأن الطريق الوحيد الذى ينبغى لعالم النفس أن ينتهجه هو ملاحظة الظواهر وتحليلها . ويرى هيوم هاهنا أن علم الإنسان لابد له أن يسير على غرار الفلسفة الطبيعية .

فالفلسفة الطبيعية عند « نيوتُنْ » قد عدلت عن الفروض التى لا يمكن التحقق منها ، مهما يكن لها من جاذبية ؛ ولم تعد تبحث فى أن تعرف عن الأجسام إلا ما يمكن أن يشاهد فيها بالملاحظة وبالتجربة[١] أو مايستنتج استنتاجا سائغاً من التجربة . وعلم الإنسان سينهج هـذا المنهج نفسه . وقد يكون هذا أشد عسرا : فإن من العادات المتأصلة لدى الناس مايتعارض وذلك المنحى ؛ ثم إن الفلاسفة دأبوا على النظر العقلى فى النفس وفى روحانيتها وفى جوهريتها الخ ، ومن أجل ذلك لم يستطيعوا أن يقيموا للطبيعة البشرية علما . أما هيوم فيزعم أن باستطاعته أن يصل إلى ذلك العلم : لأنه قد استبعد المشاكل التقليدية التى ليست علمية ، وأمسك عن كل افتراض مالم توح به الوقائع وتكفله وتحققه .

فهيوم لا يدرس إذن إلا الظواهر (phenomena) . ومذهبه فى الظواهر ليس

---

(١) سنعرض لمعنى « التجربة » عند هيوم فيما بعد .

قائما على حجج ميتافيزيقية، ولم يزعم هيوم قط أن يحل مشكلة « الأشياء فى ذاتها » ولكن مذهبه فى الظواهر له معنى منهجى محض كما هو الحال عند العالم الطبيعى . وتلك النظرة الوضعية لعلم الإنسان لاتتضمن حلاً لأى مشكلة ميتافيزيقية : لأننا لو نظرنا فى شىء آخر غير الظواهر فذلك معناه أننا تخلينا عن فكرة علم للطبيعة البشرية قائم على غرار العلم النيوتونى ، وكأننا بهذا قد عدنا إلى الفكرة التقليدية عند الفلاسفة ، تلك الفكرة التى لم يسفر عنها وقتئذ إلا نتائج ضئيلة هزيلة جدا .

وإذن فهيوم يريد أن يُدخل فى العلوم الإنسانية روح المنهج الجديد الذى يسميه : « منهج الاستدلال التجريبى » . أما عمليات ذلك المنهج ، فموضوع العلوم الإنسانية لايسمح باستعارتها كما هى من العلوم الأخرى . ذلك أننا إذا كنا بصدد ظواهر اجتماعية وأخلاقية لم نستطع أن نقوم بتجارب كما فى علم الطبيعة والكيمياء ؛ كما أنه لامحل هنا لاستعمال الآلة الرياضية ، ولا قِبَل للفيلسوف فى أغلب الأحيان إلا بتجارب تقدمها إليه الحياة نفسها ، فى الجماعة التى تحيط به ، وفى التاريخ ، إذ تبين له الناس فى ظروف وفى مواقف مختلفة : فهو يستطيع أن يلاحظ بأكثر قدر ممكن من الدقة كيف تتغير عواطفهم وأفكارهم ونظمهم الاجتماعية وأعمالهم بتغير تلك الظروف والمواقف .

مسلمات منهج هيوم :

وهنالك اعتباران هامان يسيطران على استعمال هيوم لذلك المنهج :

١ — فهو يسلم بأن الطبيعة البشرية ثابتة فى جميع الأمكنة وجميع الأزمان . ويرى كما يرى « فُنْتِنل » أن الفرنسيين والإنجليز من أهل عصره يشبهون اليونان

واللاتين من أهل العصور القديمة ، كما تشبه أشجار النخيل فى بلادنا اليوم أشجار النخيل التى كانت تنبت منذ ثلاثة آلاف عام . ويرى أن الإنسان فى كل مكان يتأثر، على صورة واحدة ، بالمثيرات الفيزيقية والأخلاقية : فانفعالات الحب والأنانية والحسد والخوف كلها منشؤها عنده أشياء واحدة وكلها تجرى فى تيار واحد . وهذه القضية المسلَّمة سنجدها بعدُ عند « أوجست كَمْت » . وهى وإن كانت لا تتنافى مع التقدم إلا أنها أشبه بالمرحلة الأولى التى يبدأ منها البحث عن العلل . فإذا اختلفت الأخلاق والعادات والأنظمة والأديان فى المجتمع البشرى فذلك الاختلاف ينبغى أن لا يُنسَب الى طبيعة الإنسان، لأن طبيعته واحدة ، بل الى اختلاف الظروف الخارجية والداخلية (من جو وكثافة سكان ونظام اقتصادى الخ) وإلى تاريخ كل مجتمع .

٢ — وهيوم يستعمل الاستبطان أو التأمل الباطنى (Introspection) ولا يقيم وزنا لما يوجّه الى هذا المنهج من نقد لأنه يراه منهجا لا غنى عنه . أمن المستطاع الحصول على وقائع التجربة الباطنة بدون هذا الطريق ؟ ولكن ليس يلزم من هذا أن يكون الاستبطان آلة من آلات الملاحظة خاليةً من العيوب ، ولا أن يكون عملية من عمليات المنهج . وهيوم نفسه ينبّه الى ما به من نقص . ومن أجل هذا يكرر القول بضرورة « التقاط تجاربنا فى ذلك العلم بملاحظة الحياة البشرية بانتباه ، مما يحدث بالعالم فى مجراه العادى ، وفى سلوك الناس عند اجتماعهم ، وفى شئونهم ومسراتهم وأحزانهم »[١] .

* * *

(١) هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » . المقدمة (فى النهاية)

طرافة منهج هيوم :

ولكن ليس هذا موضع الطرافة فى منهج هيوم ، وإنما طرافته فى بذله الجهدَ لاحتذاء مثالِ العالِمِ الذى يجعل قاعدته الأولى أن لا يفترض فى الظواهر إلا ماتسمح له به التجربة بأن يشاهده فيها . وكذلك هيوم ، حين بدأ علمَ الطبيعة البشرية بدراسة الذهن ، قد أحجم عن كل افتراض صريح أو مستتر عن ماهية النفس أو عن نشاطها . وفى هذا الموضع يبدو التباينُ واضحاً بينه وبين سلفه : نرى « لوك » و « بركلى » فى نظرياتهما فى الذهن ونظرياتهما فى الأفكار ، يعرفان ما بين العقول المتناهية والعقل اللامتناهى من علاقات ، ويعرفان أن فينا مبدأ مفكرا روحيا واحدا لا يفنى . وهنالك ميتافيزيقا بأسرها شبه عقلية وشبه دينية قد استترت وراء نظراتهما البسيكولوجية . وهما يعرفان أيضاً أنه إذا كان تحليلهما للوقائع المعطاة فى التجربة صحيحا وافيا فلا بد أن يجىء موافقا لتلك الميتافيزيقا : لأن الحق كيف يكون مضادا للحق ؟ ولكن إيمانهما بهذا يجعلهما لا يتنبهان الى ما قد يكون فى تحليلهما من نقص وما بالنظرية من ثغرات. وما داما يجدان للمسائل الأخيرة حلولاً فهما يستطيعان أن يصوغا جملةَ المسائل الأخرى فى نظام تطمئن اليه النفوس فى الظاهر . وهذا هو ما يراه هيوم شيئا لم يبلغ بعدُ مرتبة العلم . فإذا أردنا أن نُدخِل فى العلوم الأخلاقية « المنهج التجريبى للاستدلال » وجب علينا أن نبدأ فنمنع أنفسنا من كل افتراض وكل اعتقاد سبق من قبيل الاعتقادات الميتافيزيقية ، أى لم يمحص ولا يمكن تمحيصه . وقد كان فى مراعاة هيوم لتلك القاعدة ما يكفى للوصول الى علم للطبيعة البشرية ، وعلى الخصوص الى نظرية فى العقل قد أحلته منزلة لم يدنُ منها سلفه المباشرون .

شعور هيوم بتجديده :

وهيوم يشعر شعورا قويا بمـا فى نظريته من جدة وبمـا ينتظر لها من معارضة واحتجاج . وهو يقول فى هـذا : « لقد راعنى أن جعلتنى فلسفتى فى وحشة وعزلة قفراء : يخيّل إلى أننى شخص غريب وحشى الطباع ، نبا عنه الناس ويئسوا منه ، فهو لا يستطيع أن يعيش فى المجتمع . . . لقد تعرضت لسخط الميتافيزيقيين والمناطقة والرياضيين واللاهوتيين أيضا . فما عجبى أن يسومنى الناس هوانًا وعدوانًا! »[1] . لعل فى هذه العبارات مبالغة غير قليلة، ولـكنها تدل على أن هيوم قد أوغل وحده فى طريق بعيد عن الطرق المعبدة . ولـكن هيوم على الرغم من هـذا لم يكن ممن يحتقرون العادات ويخرجون على التقاليد ويبحثون عن المفارقات. بل نراه على نقيض ذلك يحلو له أن يقول بأن ما يخالف فى الأخلاق مألوفَ الناس وشعورهم العام لا يمكن أن يكون إلا ضلالاً . فـكيف صح له فى نظرية العقل التى تملأ الباب الأول من « الرسالة » ، والتى هى مفتاح لسائرها أن ينساق إلى نظرية هى باعترافه خارجةٌ عن المألوف ؟

مرجع هذا إلى أنه أولاً أراد أن يراعى قواعد منهجه، فأمسك عن افتراضات كانت تنطوى على ما يدعم فلسفة سلفه، وثانيا أنه على الرغم من أنه استعار منهم غالب الأمر صـورَ المشاكل قد وضع مسائل كثيرة طريفة : فهو قد يبدو باحثا مثل «لوك» عن أصل الأفـكار ، ولـكن فضلاً عن أن تعريفه ليس هو تعريف «لوك» نجده يفهم مشكلة نشوء الأفـكار على نحو مخالف للوك؛ فهو لا يعنيه أن يبين فى أى لحظة تظهر فـكرة ما فى الذهن ؛ ثم هو لا يقنع « بمجرد المنهج التاريخى » الذى اطمأن اليه

(١) هيوم : «رسالة فى الطبيعة البشرية » الباب الأول الجزء الرابع القسم السابع .

« لوك » كل الاطمئنان . إن بيان نشوء الأفكار هو فى حقيقة الأمر عبارة عن تفسيرها ؛ فلابد من إثبات حقيقتها ، أى لا بد ـ فى لغة هيوم ـ أن نبين أى الآثار مطابقة لها . ولا بد فى بعض الأحوال من تسويغها ، أى أن نبين أساس القيمة الموضوعية التى لها فى نظرنا . فنحن نرى أن هيوم إذ يثير هـذه المشكلة الأخيرة يسلك طريقا مجهولاً لم ينتبه « لوك » إلى أهميته ولا إلى وجوده ، وإن كان قد سلـكه أحياناً عن غير قصد ولا وعى . ومهما يكن الأمر فإن وضع المشكلة الفلسفية وضعاً نقديا لم يكن شيئا مصرحا به عند «لوك» ؛ وإنما يظهرصراحةً عند «هيوم» : لأن هيوم يضع المشكلة وهو متنبه اليها ، عارف أنه يضعها . ولم يفعل « لوك » هذا ولا خطر بباله أن يفعله .

« التجربة » عند هيوم :

يتحدث هيوم عن المنهج التجريبى للاستدلال . فما معنى التجربة عنده ؟

يستعمل هيوم لفظ « التجربة » فى معنيين متميزين ، وهو نفسه ينبه القارىء الى ما بين المعنيين من اختلاف :

(ا) كل فـكرة عند الإنسان تطبع فى ذهنه أثرا (Impression) أو حالة أولى ، أى تفيد أن لشىء أو لمؤثر خارجى أثرا على حواسنا . والفـكرة (Idea) هى حالة ثانية أو صورة أو نسخة لذلك الإحساس . فهيوم يقابل بين « الفكرة » و « الأثر »: أما الأثر فهو كل ظاهرة نفسية حين أول ظهورها ، والفـكرة هى رجوع الصورة الباقية من هـذا الأثر . وهذا هو التقابل بين الإحساس والصورة الذهنية . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن جميع أفـكارنا تأتى من التجربة ، وهو المعنى الأول من معـانى التجربة، وهو يقابل حصول الأفـكار « أوليا » (a priori) فى الذهن .

(ب) ومن جهة أخرى الحقائق التى فى متناول أذهاننا على نوعين : فمنهـا ما نحصل عليه بمجرد النظر فى أفـكارنا وفى علاقاتها أو بتحليل مضمونها . مثال ذلك نظريات الحساب . ومنهـا ما يتعلق « بالوقائع » والحوادث التى تقع فى الحياة وفى التاريخ ، وقد نكون شهود عيان لها ، وقد تحدث دون أن نتنبه إلى حقيقتها أو ضرورتها . وهيوم يسمى جملة هذه الظواهر أيضا « تجربة » .

نقد هيوم لفـكرة العلية :

ولقد كان « هيوم » ، باستعماله لفظ التجربة فى هـذا المعنى المحدود ، أول من وضع المشكلة النقدية ، فتساءل كيف تكون التجربة ممكنة ؟ وعلى أى شىء تقوم الحقائق التى لا ننالها بالحدس ولا بالبرهان ، ومع ذلك تبدو لنا مما لا شك فيها ؟ ومن أعطانا الحق فى القول مثلاً بأننا إذا صعدنا الى طبقات الجو العليا ، ومعنا بارومتر ، فإن عمود الزئبق ينزل كلما صعدنا ، وبنسبة يمكن معرفتها بالضبط قبل صعودنا ؟ الواقع أننا فى هـذه الحالة وفى مثيلاتها على ثقة من الاقتران الضرورى الموجود بين الظواهر . ولـكن من أين جاءتنا تلك الفكرة عن الاقتران الضرورى ؟ أيقدورونا أن نبيّن ما لها من قيمة موضوعية ؟

ظن البعض أن هيوم قد شك فى نظام الطبيعة ، بمعنى أنه شك فى أن الظواهر تحكمها قوانين وتخضع لمبدأ العلية . وهذا غير صحيح ، فإن هيوم نفسه يكتب الى أحد مراسليه : « اسمح لى أن أقول لك إننى ما قلت قط قولا سخيفا كهذا : إن شيئا يمكن أن يحدث « بدون علة » ، وإنما قلت إن يقيننا بخطأ هذه القضية لا يأتى من الحدس ولا من البرهان »[١] .

---

(١) Burton, Life and correspondence of David Hume. I, p. 97.

ستشرق الشمس غدا فى وقت معلوم ؛ وما خطر ببال هيوم أن يشك فى هذا ، وما أراد أن يزعزع من ثقة الناس جميعا فى نظام الطبيعة ؛ وكل حركة وكل خطوة يخطوها تفيد إيمانه بذلك النظام . وإنما شغلت باله مسألة أخرى تتصل بنظرية المعرفة: « ما منشأ تصورنا للظواهر مقترنة اقترانا ضروريا ؟ وما معنى هـذه الضرورة ؟ » . وتلك مسألة من الأهمية بمكان فى نظر هيوم . ولقد أخطأ الفلاسفة خطأ شائنا لأنهم لم ينتبهوا إليها . ولو كانوا حاولوا أن يحلوها لـكان تهيأ لهم عن الطبيعة وعن وظائف الذهن أنوارٌ جديدة ، ولـكانوا خلَّصوا عـلم الطبيعة البشرية مما علق به من أوهام تحول دون ما يُرجى له من تقدم مطرد .

وبعـد أن قام هيوم بتحليل دقيق فى « الرساله » انتهى إلى نتيجة لم تـكن فى الحسبان : وهى أن فـكرة الاقتران الضرورى لامسوّغ لها : لا قَبْل التجربة (أوليا) ولا بَعْدها (بعديا) : أولاً ، لأنها ليست ناتجة عن حدْس أو يقين مباشر : فإن الاقتران الضرورى ليس شيئاً يلمس مباشرة بمجرد النظر فى الظواهر . فنحن إذا وجدنا أنفسنا لأول مرة أمام شىء ما شق علينا أن نرى لأى شىء يمكن أن يكون علة أو معلولا . وثانياً ، لأن الاقتران الضرورى لايمكن البرهنة عليـه كما لايمكن إدراكه إدراكا حسيا . لأنه لو كان يبرهن عليه لـكان عكسه باطلا ومحالا تصوره ، مع أننا نستطيع دائما أن نتصور ، بدون أن نرتـكب شناعة ، عكسَ علاقة من علاقات الوقائع : فإننا إذا غطَسنا فى الماء مِتْنا لامحالة اختناقاً . ولـكن لاشناعة فى أن نتصور كائنات غاطسة فى الماء مواصلة حياتها . والواقع أن الطبيعة قد أحدثت من هـذه الـكائنات عدداً لانهاية له . وإذا قلنا أن الاقتران الضرورى بين العلة والمعلول موضع برهنة فقد سلّمنا بأننا ، قبل كل تجربة ، نستطيع على وجه اليقين أن نتنبأ فى العلة بالمعلول الذى ستحدثه هى نفسها . وليس ذلك التنبأ ممكن إطلاقا : فالبطاطس وحشيشة

الحمرة من فصيلة واحدة من النبات فهل كان بمقدورنا أن نعرف قبل التجربة أن إحداها غذاء للإنسان والثانية سم قاتل ؟

وإذن فالاقتران الضرورى بين الظواهر لايُعرف بالحدس ، ولا يُبرهَن عليه «أوليا» (أى بالبرهان المنطقى) . وإنما التجربة وحدها تنبؤنا عن «أمور الواقع» : فهى تبين لنا من الظواهر مايرافق بعضه بعضا دائما ، فهى تعرضها علينا فى « اقتران مطرد » . ولكن بأى حق ننتقل من الاقتران المطرد إلى إثبات الاقتران الضرورى؟ إن الضرورة التى لم نستطع تسويغها أوليا أو عقليا لايُستطاع كذلك تسويغها بعد التجربة . والاستناد على التجربة الماضية لتفسير مالدينا من يقين عن التجربة القادمة أمر لايفلح منطقيا : ذلك أن الظاهرة حين تتبع أخرى للمرة الألف فهذه الحالة الألف ليس لها بالذات شىء مختلف عن الحالة الأولى . فإذا كان من المستحيل علينا أن ندرك فى الحالة الأولى الضرورةَ التى تربط التالى بالمقدم ، فنحن لانراها كذلك فى الحالة الألف . ومهما يكن عدد الحالات التى شاهدناها من قبل فليس ما يسمح لنا بأن نقرر بأن الاقتران سيتحقق بعدُ فى الحالات المستقبلة . ولا نستطيع أن نقرر ذلك إلا إذا استندنا على تلك الصيغة العامة : « علاقات الظواهر التى لم نلاحظها هى بالضرورة عين العلاقات التى لاحظناها » ، أو « قوانين الطبيعة مطردة » . ولكن كيف تسوّغ تلك الصيغة نفسها ؟

أما قبل التجربة أو «أوليا» فهذا مستحيل للأسباب التى بيناها آنفا . وأما بعد التجربة فمعناه أننا نطلب إلى التجربة أن تكون أساساً وضامنا للمبدأ الذى يجب أن تستند هى نفسها عليه !

وإذن فهيوم يرفض قطعا النظرية التى سيقبلها « چون ستوارت ميل » من بعده و«أوجست كمت» أيضاً. يسلم هذان الفيلسوفان بأننا نستند فى الاستقراء، على المبدأ العام

الذى يقرر اطراد قوانين الطبيعة ، وأننا نعتبر هـذا المبدأ صالحا للمستقبل صلاحيته للماضى . ولـكن هذا المبدأ فيما يقولان يستند بدوره على استقراء واسع بطريق «الإحصاء» . ومن حيث أن المبدأ حُقِّق فثبتت صحته فى الماضى فى حالات لا حصر لها فإن احتمال كذبه فى المستقبل يبدو لنا احتمالاً ضئيلاً ضآلة لا متناهية ، ونعتبر المبدأ ، عمليا ، شيئاً يقينيا . ولـكن هيوم يعترض على ذلك بمثل ما اعترض فلاسفة «الأوليات» أو ما قبل التجربة ، فيقول : قد يكون هذا وصفا بسيكولوجيا لتوقعنا للحوادث المستقبلة ، ولـكننا نقطع بأنه ليس تسويغا منطقيا لمبدأ الاستقراء . فإذا كنا لم ندرك أى اقتران ضرورى فى العلاقات المدركة فى اللحظة الراهنة فـكيف نستطيع ، مهما تـكن كثرة عدد الحالات التى لوحظت ، أن نقرر ذلك الاقتران الضرورى بالنسبة للحالات التى تحدث فى المستقبل ؟ وهيوم يبيّن فى فصلين من أطرف فصول «الرسالة» أن مشكلة الرجحان هى بعينها مشكلة العِلّية[1] . فهذه الصورة من صور « الأمبيرِزْم » ـ أى مذهب التجربة البسيطة ـ لا يقبلها هيوم من الوجهة المنطقية كما لم يقبل النظريات العقلية القائلة بما قبل التجربة .

وإذن فمن اعتبار الظواهر «أوليا» أو «بعْديا» لا نستطيع أن نستخلص شيئاً يجعل الاقتران الضرورى أمرا معقولاً . وعلى الرغم من ذلك نجد فى أنفسنا فـكرة الاقتران الضرورى ، ونجد أنها تـكاد تـكون منطوية فى جميع أفـكارنا وأعمالنا ؛ وليست التجربة هى التى تسوّغها ، وإنما هى التى تجعل التجربة ممكنة .

***

---

(١) هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » . الباب ١ جزء ٣ قسم ١١ ، ١٢

منشأ فكرة الاقتران الضرورى :

فأين إذن نجد منشأ هذه الفكرة عن الاقتران الضرورى ؟

يجيب هيوم بلا تردد : « فى الذات العارفة » . لو لم يكن بين الظواهر علاقة فى الذهن أكثر مما يبدو لها خارج الذهن لما استطعنا أن نعتبرها إلا موجودات منفصلة لا رابطة بينها . وإذن فهنالك مبدأ علاقة قدمته أذهاننا : « وجملة القول أن الضرورة شىء يوجد فى الذهن لا فى الأشياء . فإما أننا ليس لدينا فكرة الضرورة ، أو أن الضرورة ليست إلا « تهيؤ » الفكر للانتقال من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل متى كان لنا تجربة عن اتحادها . . ولا أجهل أن هذه المفارقة هى من بين جميع المفارقات التى أدليت بها والتى سأدلى بها فى هذه الرسالة أشدها عنفاً . . . كأنّ العلل لا تؤثر على وجه واحد ، سواء وجد أم لم يوجد ذهن يتأملها ويتفكر فيها ! . . أليس هذا قلبا لنظام الطبيعة ؟ »(١) .

تبيّن هذه الاعتراضات مبلغ الوضوح فى تقدير هيوم لمدى اكتشافه . والسؤال الجديد الذى يردده هو كيف يكون هذا النظام نفسه ممكنا . ولكن هذا النظام يقوم على قانون العلية الضرورى . وضرورة ذلك القانون لا يمكن أن تكون إلا فى الذهن الذى يتمثل الظواهر على اتصال بينها .

وإذن فيُجاب على الذين يتساءلون عما إذا كان « كانْتْ » قد فنّد آراء «هيوم» بأن « كانْتْ » لم يكن عليه أن يفنّدها ، بل بالعكس أن ما أثبته « هيوم » حتى الآن وهو أن رابطة العلية ذات صفة تأليفية ، وأن من المستحيل أن تُفسّر ضرورة تلك الرابطة تفسيراً تجريبيا ــ هذا يقبله « كانْتْ » ويُدخله فى مذهبه . وهو كهيوم

(١) « رسالة فى الطبيعة البشرية » الباب ١ حـ ٣ ق ١٤

يضع « الضرورة » فى الذات التى تعرف . ولكن « كانْتْ » يرى أن تلك الضرورة هى خاصة مقولات الذهن، وتلك المقولات «أولية» ، سابقة على التجربة، وهى عبارة عن الشروط العامة الضرورية لكل معرفة بشرية . قد يكون هذا الحل للمشكلة النقدية منطويا على اتجاه عقلى لم يتخل عنه « كانْتْ » تخليا تاما أبداً . ولكن ذلك الحل لم يكن على كل حال ليخطر لهيوم الذى تجاهل ـ عامداً ـ « الكلى » ، والضرورى ، و « الأوّلى » بالمعنى الكانتى ، والذى لا يعترف بعنصر للمعرفة مستقل عن التجربة .

العـــــادة :

ولكى يفسر هيوم الضرورةَ الموجودة فى الذهن بحث فى ناحية أخرى :

عمد الى «العادة» (Custom) فقال : نرى ألف مرة ظاهرة تعقب أُخرى؛ وهذه الحالة الأخيرة لا تختلف فى ذاتها عن الحالة الأولى ، ومع ذلك فحين تعرض الحالة المتقدمة من جديد للمرة الواحدة بعد الألف لا نستطيع أن لا نتوقع ظهور التالية . ونقدر أن هذا الظهور ضرورى ، ونقول أن الحالة السابقة هى علة التالية . فالفرق بين الحالة الأولى والحالة الواحدة بعد الألف يأتى إذن من أن العادة قد ثبّتت بين فكرتى المقدم والتالى ما يسميه هيوم « انتقالا ميسورا » ، انتقالاً عفويا لا سبيل الى تفاديه ، أو بالإجمال ترابطا (Association). وترابط الفكرات هذا الذى هو بمثابة « قوة رفيقة » يقوم فى المجموعة الذهنية بمهمة شبيهة بمهمة الجاذبية فى المجموعة الشمسية . وكما أن « نيوتن » قد أحسن إذ أبى أن يتجاوز بعض القوانين التى هى أعم ما أمكنه ، إثباته ولم يُردِ أن «يفسر» الجاذبية ، فكذلك هيوم الذى يحتذى مثال نيوتن ، يرى نفسه موفقا إذا استطاع أن يرُدَّ الى المبادىء العامة جدا ، وهى مبادىء العادة والترابط ، خصائصَ المعرفة فى « أمور الواقع » (Matters of fact) ؛ وأمسك

عن « تفسير » العادة والترابط . وإذا كان الموقف الوضعى عبارة عن التخلى عن البحث عن المبادئ المطلقة والاقتصار على « التفسيرات » النسبية ، فبهذا المعنى يكون هيوم هنا من الوضعيين .

ولكن سرعان ما يعرض لنا إشكال : إذا سلمنا أن مبدأ العلاقة الضرورية بين الظواهر ، ذلك المبدأ الذى هو فينا ، يتولد من العادة ومن الترابط ، فكيف يتأتى أن يكون للعادة وللترابط تلك الميزة فى بعض الحالات دون البعض الآخر ؟ فمثلا قد يكون بعضٌ ما بين الظواهر من ترابط بالتجاور مألوفاً لدينا جد الألفة فيعرض لنا مرات كثيرة جداً ، ومع ذلك فنحن لا نرى له إلا قيمة « ذاتية » وننسبه الى خيالنا ولا نعتقد أن الظواهر متصلة بعضها ببعض لأننا نتمثلها معا . ولكننا إذا كنا بصدد العلاقة العلية لم نتردد فى الجزم بأنها ضرورية ضرورةً موضوعية وأن شأنها كذلك عند جميع الأذهان . وهنا تدخل نظرية من أدق نظريات هيوم وهى تحليل ما يشير اليه بلفظ (Belief) . وهذا اللفظ يترجم عادة بلفظ «معتقد» ، ولكن «هيوم» يعنى بهذه الكلمة أمرين معا : « الشعور » و « حكم الموضوعية » : لأنه يريد أن يبيّن أننا إذا كنا « نحكم » على بعض العلاقات بأنها موضوعية فذلك لأننا نشعر بها شعورا مخالفا لشعورنا بغيرها . فهنالك تمثّلٌ نعرف أنه خيالى لا حقيقة له، وتمثل آخر نراه صحيحاً صحة موضوعية ، وهما وإن تشابها فى فحواهما إلا أن هنالك فرقا بينهما من حيث القوة والجدة واللون والمتانة ، وبالإجمال هما لا يؤثران عندنا « أثرا » واحدا ولا نشعر بهما على وجه واحد .

ويفرق المناطقة بين التصور والحكم والاستدلال؛ وهذا باطل فى نظر هيوم: فان مجرد تصور شىء وتصوره موجودا والجزم بأنه موجود ، كل ذلك أمر واحد، بمعنى أن تمثل

الشيء على أنه موجود لا يحتوى على شيء أكثر مما فى مجرد تصوره[١] . وكل ما فى الأمر أنه فى حالة الجزم بوجود الشيء أخذ التمثيلُ الطابعَ البسيكولوجى الذى للمعتقد (Belief) ، فشعرت به الذات ، على ذلك الوجه الخاص الذى لا سبيل إلى تعريفه والذى لا يخطئُ الإنسان فيه ، فحمل طابع الموضوعية . غير أنه لكى يشعر الإنسان بذلك التمثل على ذلك الوجه لا بدّ من تحقق شرطه، وهو أن يكون متصلاً بإحساس حاضر راهن اتصال عِلِّية مباشرة . وينتقل شعور الموضوعية خلال جميع الحالات المتوسطة إلى الفكرة المترابطة ترابط علِّية ؛ ولكنه لا يكاد ينتقل فى الصور الأخرى من صور الترابط .

ولا نستطيع الخوض فى تفاصيل تلك النظرية الدقيقة التى ترينا هيوم شديد الانتباه إلى ما فى تغير الحالات العقلية من فروق ودقة ألوان ، تجعل من العسير أن نعبر عنها باللغة .

خطوط نظرية بيولوجية غائية :

مهما يكن فى تلك النظرية البسيكولوجية من متعة وطرافة ، وعلى الرغم من إصرار « هيوم » على انتهاج سبيل العلماء فى التمسك بما تسمح الوقائع بتمحيصه وتحقيقه ، فقد كان من العسير عليه، وربما كان من المستحيل عليه، أن يعالج مشكلة « امكان التجربة » مع التزامه وجهة نظر الوجدان الفردى لا يخرج عنها . إن من الأمور الواقعية أن أحكام التجربة تبدو لنا مقبولة لدى الجميع ؛ ومن الأمور الواقعية أيضا أن العلاقات الضرورية التى تقوم فى ذهنى تطابق نظام الظواهر التى تتابع فى

(١) «رسالة الطبيعة البشرية» ب ١ جـ ٣ ق ٧ هامش .

الطبيعة . فترى هل يأبى « هيوم » أن يفسر ذلك ؟ المرتبتان فى نظر « كانْت » غير متوازيتين ، وهما فى صميم الأمر مرتبة واحدة ، ما دامت قوانين الذهن التى هى فى الوقت نفسه القوانين المكوِّنة لكل طبيعة ، ممكنة عند البشر . ولكن هيوم لا يخطر بباله نظرية من قبيل نظرية كانْت النقدية (الشارطية الأولية) ؛ وأكبر الظن أنه ما كان ليقبل أن ينهج ذلك السبيل ، وإنما نجد لديه بدايات لنظرية ذات صبغة غائية وبيولوجية . وهو يلمّح إلى افتراض « اتساق مقدر من قبلُ بين مجرى الطبيعة وتتابع أفكارنا . . . وأولئك الذين تنشرح صدورهم لاكتشاف العلل الغائية وتأملها ، يجدون هنا متسعا لإعجابهم وافتنانهم »[١] .

لم يكتب « هيوم » هذه الجمل على سبيل التهكم كما قد يتوهم البعض ، وإنما كان الرجل حقا فى منتصف الطريق بين اعتبار العلل الغائية بالمعنى الدقيق وبين المبدأ الوضعى لشروط الوجود . وإننا لنجد لديه فقرات كثيرة لا يخلو فيها من أن يلاحظ حكمةَ الطبيعة وتدبيرها وخيرتها واستخدامها الوسائل المأمونة لبلوغ غاياتها : وكثيراً ما تحل « الطبيعة » عنده محل العناية ، وإن كانت مخلَّصة من المعنى الدينى . على أن إعجاب هيوم « بالطبيعة » الخيرة ، ذلك الإعجاب الممزوج بالثناء والعاطفة ، أحيانا شيئا يلائم ذوق القرن الثامن عشر عموما . فهذا المعاصر لروسو ولكانْت لا يخلو هو أيضا من أن يقدر الدليل الغائى على وجود الله ويراه أجدر الأدلة بالاحترام . ولكن هيوم يتحدث بلغة أخرى فى أغلب الأحيان ، فتراه يكتب مثلا : « من العبث أن نكثر من الكلام عن استعمال الأجزاء فى الحيوان وفى النبات ، وعن الملاءمة العجيبة التى بين بعض تلك الأجزاء وبعضها الآخر . أحب أن أعرف كيف يستطيع حيوان

---

(١) « هيوم : بحث فى العقل الإنسانى » . القسم الخامس (فى النهاية) .

أن يعيش بدون تلك الملاءمة. ألسنا نرى إنها لو وقفت لهلك تواً، ولأخذت المادة التي يتركب منها شكلا جديداً ؟ »[(١)] . وإذن فبدلاً من العلل التي تشهد بوجود فكر منظّم خيِّر ، ينبغي ألاّ نرى إلا شروطا للوجود إذا توافرت عاشت الكائنات الحية وبقي نوعها ، وإذا تغير شرط أو أكثر منها تغيراً يتجاوز بعض الحدود انعدمت تلك الكائنات وفني النوع .

وإذن فالملاءمة للتي طالما كثر الإعجاب بها لن تكون إلاّ اجتماع كل الشروط التي لا غنى عنها لوجود الأجسام العضوية . ألا يجدر أن نعدّ منها عند الحيوان غرائزه وعند الإنسان غرائزه وعاداته التي لولاها لقضت عليه الأخطار التي تتهدده من كل جانب ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلعل العادات العقلية ، التي يسميها الفلاسفة العقلَ ، أن تكون أحد شروطِ الوجود ، وكأنها ملاءمةٌ هيأتها لنا العناية الإلهية، وربما كان من اللازم ، لكي يعيش النوع الإنساني ولكي ينمو ويزكو ، أن تكون العادةُ التي درجنا عليها من الربط ربطا ضروريا بين ظاهرتي العلة والمعلول ، نوعاً من الغريزة عند الأذهان الإنسانية . ليس أدل على أن ذلك هو فكر هيوم من تقريبه بين عقل الإنسان وبين عقل الحيوان . فهو يقول أيضا إن الطبيعة حكيمة غاية الحكمة، متبصرة إلى أقصى حدود التبصر : ومن أجل ذلك لا يمكن أن تكون قد أسندت وظيفةً بلغت ذلك المبلغ من الأهمية (معرفة الربط بين العلة والمعلول) إلى ملكة شديدة الضعف كثيرة التعرض للخطأ كملكة الاستدلال . وإنما لجأت في هذا الأمر الى ملكة هي أدنى الى الفطرة وأقرب الى الوظائف العضوية والحيوية : وهي العادة . ألسنا نرى أثر العادة عند الأطفال وعند الحيوان كما نراه عند

(١) هيوم : « محاورات في الدين الطبيعي » ، ٨

الكبار ؟ وبالإجمال لو صح أن نسمى البيانات الوجيزة الواضحة التى قنع بها هيوم نظريةً تامة ، لقلنا إنها نظرية ذات صبغة بيولوجية بيّنة . وهى تبدو بشيراً بنظريات قريبةمنها ، وإن كانت أممن منها فى المجازفة مثل نظريات الفزيوقراطيين (الطبيعيين) ومدرسة « آدم سمث » و « سپنسر » و « أدانتك » (Le Dantec) وغيرهم .

ولكن هيوم لم يزعم مطلقا حين قرّب على هذا النحو بين الذهن و بين الوظائف الحيوية ، أن يكتشف صميم الفكر ، وإنما أراد أن يبين أن الفكر ــ كالحياة وكالقوى التى تعمل فى المادة ــ مجهول لنا فى صميمه : تلك أمور تقدمها لنا التجربة ، وتفسيرها فوق متناول الذهن الإنسانى : « إن مسبارنا يقصر عن أن يسبر أغوارا كهذه » . إن الميتافيزيقيين يظنون أن بإمكانهم أن يفسروا الحقيقة كلها بادئين من الفكر[1]. ولكن ما الفكر ! « إن هذا التهيج الضئيل فى المخ » كما يسميه هيوم فى«المحاورات» ليس أكثر ولا أقل خفاء من التوالد والوراثة والجاذبية : فمن حيث أن الفكر يعيننا على أن نصوغ أحكاما تجريبية ، أى أن نحكم على العلل بمعلولاتها أو بالعكس ، فهويشبه أن يكون وظيفة عقلية يشاركنا فيها الحيوان ، وإن كان الفكر قدبلغ نموه عند الإنسان مبلغا لا مثيل له عند الحيوان . ويبدو إذن أن حصول الفكر يكون بمقتضى ملاءمةٍ لا غنى عنها . ويقف هيوم إذ يصل الى هذا الموضع : لأن منهجه الوضعى يمنعه من محاولة المضىّ الى أبعد منه . ولكنه راضٍ عن نظريته لأمرين : أولاً لأن فيهـا تقدما حاسما لعلم الطبيعة البشرية الذى تعتمد عليه جميع العلوم الأخرى ؛ وثانياً لأنهـا تجعل من المستحيل وجود نظرية معرفة تقوم على المبادىء

(١) قد يشير هنا إلى ديكارت والديكارتيين .

المنطقية المزعومة . وإذن فهي قد خلصت الفلسفة من النظريات العاطلة العقلية والقضايا المبهمة اللفظية التي كان من شأنها أن تعمل على إشاعة الخرافات الدينية القريبة منها .

تشكك هيوم :

يصح لنا بعد الذى رأينا أن نتساءل عما إذا كان هيوم شاكا ؟ نعم إنه كثيراً ما يخلع على نفسه هذا اللقب . ولكن أكبر الظن أن طلبه لراحة البال دعاه إلى أن يفضله على غيره من الأسماء التى كان من الممكن أن يسمى بها . ثم إن هيوم لم يكن يعتقد أن من الناس من كان شاكا حقا وبالمعنى الكامل الذى يدل عليه لفظ الشك، وأن الرجل الذى يتوقف ويمتنع عن إطلاق الأحكام فى جميع المواطن وعلى جميع الأمور إنما هو رجل لم يولد بعدُ . بل إنه لا محل لمكافحة تلك الفلسفة المزعومة (فلسفة الشك) ؛ ومن حاول ذلك كمن أراد أن ينازل خصما وهميا لا وجود له . إن الطبيعة تحملنا على أن نفكر ، أى أن نحكم ، كما تحملنا على أن نتنفس . ومن أراد أن يمسك عن التفكير لم يستطع اليه سبيلا .

وهذا حق على الخصوص فى مذهب لا يجعل الوظائف العقلية الكبيرة خاضعة للتفكير ، بل يراها تؤدى مهمتها كالغريزة بنوع من الضرورة الطبيعية . وإذا كان هيوم يسمى نفسه شاكا، فالغالب أن ذلك بالقياس إلى سائر الفلاسفة : فإنهم يضعون مبادئ لا سبيل إلى تمحيصها ، ويقنعون باستدلالات هى غالبا لفظية ، ويتفلسفون عن عالم عقلى هو مكان الماهيات والمعانى ، ويتكلمون عن قوى الطبيعة وعن النفس وعن الذات وعن الله وما إلى ذلك ، فى حين أن هيوم لم يصل حتى إلى معرفة ماهية العلة . وهو لا يقنع بعدم الإجابة على الأسئلة التى أثارها الآخرون ، بل يحلو له أن يبيّن أن تلك الأسئلة لا سبيل إلى حلها عند الذهن البشرى : إنها شديدة العلو شديدة

الخفاء ،وهو يقول : « إن العالم الأولى وإن المبادئ القصوى قد بعدت كل البعد عن اطلاع الإنسان ومباحثه . »[١] وإذا كان هيوم يحلو له أحيانا أن يذكر الحجج التقليدية لدى الشكاك، فقصده دائما هوأن يخفف من غلواء الميتافيزيقيين الدجماطيقيين (المطمئنين إلى أن بالإمكان الوصول إلى اليقين) . نعم إن الطبيعة نفسها تصنع الميتافيزيقيين ، أى أنها تمنح بعض الناس ، من بين ملايين سواهم ، رغبة خاصة فى الاستطلاع، وحاجة ملحة إلى تبرير اعتقاداتهم العقلية القصوى ومعرفة أسسها . إنها ملهاة جذابة ولا تخلو من الفتنة فى نظر هيوم نفسه ، وإن كان هو مقتنعا أن ذلك النوع من التفلسف لن يكون له نجاح . ولكن الطبيعة لحسن الحظ تأتى فى عون الميتافيزيقى فى البأساء وحين الضيق! يجب أن نعيش ، والفيلسوف، كالعامى ، لا بد له فى الحياة العملية ، أن يؤمن بنظام الطبيعة ، وبوحدة الذات ، وببقاء الأشياء الخارجية : « إن الطبيعة أقوى من أن تخضع لفكر أو مبدأ »[٢] .

هيوم والبراجماتزم :

أليست خواطر هيوم هذه ، والميول البيولوجية فى نظريته عن المعرفة ، ومجهوده للإقلال من نصيب الذهن ، بل وهذا المذهب القريب من الشك ــ أليس ذلك كله مما يدعونا إلى أن نؤوّل فلسفته تأويلاً براجماطيقيا (أى مغلّبا لنواحى العمل على نواحى النظر الصرف ؟) .

قد يصح لنا ذلك إذا اعتبرنا أن « البراجماتزم » فلسفة فى صميمها مناوئة

---

(١) « بحث فى العقل الإنسانى » ق ٥ جزء ١

(٢) «Nature is too strong for principle».

للاتجاهات الذهنية ، وأن هـذه المناوأة هى أحد الاتجاهات التى كان يمكن أن تأخذها فلسفة هيوم . ولـكنا نعتقد مع ذلك أن هيوم نفسه كان يرفض قطعا البراجماتزم التى ينادى بها الـكثيرون من المعاصرين : أولاً لأن النفحات الدينيـة التى تُشتم فى أغلب صور البراجماتزم ، كانت تثير لديه بعض الحذر والتوجس وقلة الثقة وعدم الاطمئنان . إن فلسفة هيوم بطبيعتها عدوّ لـكل مايعمل من قُرب أو من بُعد على إشاعة « الخرافات » . يضاف إلى هذا أن مذهب البراجماتزم يكاد أن يشوّه فـكرة الحقيقة النظرية على العموم . أما هيوم فلا يظن أن الحقيقـة تعتمد فى شىء على حاجات أو ميول من هى لديهم حقيقة . وإنما يريد أن يَفْصل بين منطقة الحقائق التى يستطيع الوصول إليها وبين المنطقة التى تقف جهودنا دون بلوغها : وتفرقة كهذه عند هذا المعجب بنيوتُنْ تفيد نظرة ثابتة رصينة عن الحقيقة العلمية . ولنذكر الجملة المشهورة التى تختم كتابه « بحث فى العقل الإنسانى » اذ يقول: «إذا تصفحنا مكتباتنا ، وكنا مخلصين لمبادئنا ، فما أكثر مانلقيه من مجلداتها وقوداً للنيران! إذا أخذنا مجلداً ما فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا المدرسية مثلاً ، ساءلنا أنفسنا : أيحتوى على استدلالات تجريدية عن الـكم أو العدد ؟ ـ لا . أيحتوى على استدلالات تجريبية عن أشياء واقعية حاصلة ؟ ـ لا . إذن فلنلق به فى النار ، لأنه لايستطيع أن يحوى إلا سفسطات وأوهاما ! » . ولا شك أن هـذا القول ليس ممـا يقوله البراجماطيقيون .

* * *

هيوم والفلسفة النقدية :

وليس كذلك مما يقوله فيلسوف نقدى من طراز « كانْتْ » . يرى هيوم أن المعرفة الوضعية تتميز من التفلسف العقيم بصفات واضحة وضوحاً يبعد عنها كل التباس . ويقنع هيوم بملاحظة هذا الأمر ؛ وإذا كان يضع المشكلة النقدية متسائلا : « كيف تكون التجربة ممكنة ؟ » فما كان ليصوغها على نحو ما صاغها كانت فى « المقدمات » حين تساءل : « كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة ؟ وكيف يكون العلم الطبيعى الخالص الأوّلى ممكنا ؟ » . وذلك لأن هيوم كان لا يرى أن هنالك علما طبيعيا خالصا « أوليا » . وكان يرى أن العلوم الوضعية الموجودة فى واقع الأمر ليست بحاجة إلى ما يبررها عند العقل . وهذا عينه هو ما لم يستطع « كانْتْ » أن يقبله : فقد أبى « كانْتْ » أن تكون التجربة محدِّدة لذاتها ، ورأى أن على « النقد » أن يبين بيانا أوليا (سابقا على التجربة) حدود استعمال الذهن استعمالا مشروعا. ولقد شبّه « هيوم » نفسه بالروّاد والجغرافيين . ولكن « كانْتْ » لا يقنع بأن يكون « جغرافى العقل الإنسانى » : فإن علما جديداً ـ وهو النقد ـ يجب أن يبين القيمة الحقيقية لملكاتنا العارفة. ووقد وجدت تحليلاتُ «هيوم» مكانها فى مذهب « كانْتْ» وقد بذل « كانْتْ » جهده فى التوفيق بينها وبين ما استبقاه من المذهب العقلى الدجماطيقى .

ولكن هل كان هيوم يقبل البراهين التى يبسطها كتاب كانْتْ فى « نقد العقل الخالص » ؟ لنا أن نشك فى ذلك : فنحن نجده فى « المحاورات فى الدين الطبيعى » يقول إننا إذا فسرنا نظام العالم بوجود فكرة سابقة عنه فى العقل الإلٰهى لم نجد فى ذلك ما يقدمنا خطوة: لأنه يبقى

علينا أن نفسر علةَ هــذا التصميم فى العقل الإلهى . وربما كان هيوم يستطيع أن يقول أيضاً : مافائدة نَقلِنا القوانينَ المــكوِّنة للطبيعة إلى الذهن الإنسانى ، على نحو مايصنع كتاب « النقد » ؟ علينا الآن أن نفسر هذه المقولات وهــذه المبادئ. والواقع أن هذه مشكلة وضعها « فِشْته » تواً وفى حياة « كانْتْ » نفسه .

من أجل هــذا أمسك هيوم عن المسائل التى لم ير إلى حلها سبيلاً ، وقنع بمهمة « الجغرافى » ـ وهى مهمة ليست يسيرة ـ وبذل جهده فى الحذو حذو العلماء ، فقال : « ليس أنسب لهذه الفلسفة (فلسفته هو التى تنسج على منوال فلسفة نيوتُنْ) من تشكك متواضع يسير خطوات وئيداً وعلى حذر ، وليس أنسب لهــا من اعتراف صريح بالجهل فى الأمور التى تتجاوز مقــدور البشر ».(١)

---

(١) هيوم « رسالة فى الطبيعة البشريّة » باب ١ ذيل (نهاية)

خاتمة الكتاب

نود فى هذه العجالة أن نبين أن الفلسفة الحقة هى الفلسفة الروحانية ، وأن تاريخ الفلسفة نفسه ينبئنا أن كبار الفلاسفة ، وإن اختلفوا فى تفاصيل العناصر التى تتألف منها مذاهبهم ، كانوا جميعا فى صميم الأمر روحانيين ، وأن الفكرة الروحانية هى حقا الجوهر الأول والمبدأ الملهم لكل فلسفة أيا كانت .

نتساءل الآن ما الفلسفة الروحانية ؟ وما الخصائص التى يجب أن تتم فى فلسفة ما لكى تسمى فلسفة روحانية ؟

الروحانية حاجة من حاجات النفس الإنسانية قبل أن تكون مذهباً مرسوماً ، وخاصة الفلسفة الروحانية هى الفكرة الذاهبة إلى أن الخلائق العاقلة لايمكن أن يكون مصيرها خاضعاً خضوعا مطلقا لنتائج الصراع الذى ينشب جزافا بين قوى الطبيعة الغاشمة ، بل تقول بالعكس أن المادة خاضعة للروح ، وأن الوقائع والأشياء المحسوسة تحكمها المعانى والمثل ، وأن فوق القوانين التى تخضع لها الظواهر فى العالم الفيزيقى — تلك القوانين التى لاتأبه برغباتنا ولا تحفل بالآمنا — إن فوقها قانوناً آخر هو قانون العدالة والمحبة الذى لايغلبه شىء فى العالم الطبيعى ، ولو برهة واحدة ، لأنه هو القانون المطلق والقانون الأسمى : ذلك صميم الفلسفة الروحانية .

لكن هذه النظرة غير كافية ، فهنالك أشياء أخرى ينبغى النظر فيها : ذلك أن

العدالة إذا كان لابد أن تعود دولتها ، وإذا كان لابد لنا أن نكون من شهود ذلك العهد الميمون ، ومن المستمتعين ببركاته ، فذلك لأن فينا شيئاً ليس له فى المادة سببه الأخير : وإذن فلا بد أن يكون فينا نفس روحانية ؛ ثم إن المادة مجال الضرورة والجبر ، ولا سبيل إلى فهم إحداهما بدون الأخرى ؛ ومن حيث أننا نفلت من سلطان المادة فنحن نفلت أيضاً من سلطان الضرورة والقهر : أى أننا إذن أحرار مختارون ؛ كذلك نستطيع أن نقرر أن نفوسنا من حيث أنها لاتجانس بينها وبين المادة والضرورة ، إذن لها وجودها الأصيل فى مجال ليس هو مجال الزمان والمكان: وإذن فنفوسنا باقية لاتموت ؛ وأخيراً إذا كانت العدالة لابد أن يأتى عهدها ، وإذا كانت هى المسيطرة فى العالم على الرغم من جميع المظاهر ، فذلك لأن العدالة ليست كما يتوهم البعض ، من قبيل المجردات أو نظرات الأذهان ، وإنما هى أمر واقع موجود وأن ذلك الموجود قوة ، لأن جميع الأشياء خاضعة له ، وأن تلك القوة هى قوة الإرادة العاقلة التى تعمل من أجل غايات ، وإلا لكانت قوة غاشمة تشبه سائر قوى الطبيعة الغاشمة ، ولكانت تدخل فى صراع مع تلك القوى دون أن تكون مسيطرة عليها ؛ ومن المؤكد أن تلك الإرادة العاقلة هى فى الوقت نفسه إرادة خيِّرة ، مادامت تريد أن يكون الظفر للعدالة فى العالم : وذلك كله يفيد أن الله موجود ، وأنه خير محض ، وأنه ذو ذات مستقلة عن العالم .

هذه النتائج جميعاً يستخلصها العقل الفطرى الذى أودعه الله الإنسانية ، وهو يستخلصها بمنطق مطمئن سديد لايخطئ .

وعلى ذلك يكون هنالك عدالة لاتجترح فى الحقيقة أبداً ، مهما يحدث فى عالم الظواهر من افتئات على تلك الفكرة وعلى شعورنا بها ، ويكون لنفوسنا روحانية وحرية وبقاء ، ويكون الله موجودا ، وذا شخصية ، وواسع القدرة ، فياض الخير .

أحكم الحكماء : تلك هى النظرات أو الاعتقادات الكبرى التى تنتظمها الفلسفة الروحانية .

ونقول إن هذه الاعتقادات التى تفرضها على نفوسنا سلطة لاسبيل إلى دفعها — لأنها هى سلطة عقولنا نفسها فى عملها الفطرى الضرورى — هى الجوهر والصميم لكل فلسفة سواء أكانت لخاصة الناس أم عامتهم .

وتاريخ الفلسفة ، مهما يكن ظاهره ، يؤيد كل التأييد ماذهبنا إليه . ولسنا نعنى بهذا أن كبار الفلاسفة جميعا قد صرحوا بإيمانهم بالحرية وببقاء النفس وبوجود الله : فإن منهم بالعكس فريقاً كبيرا قد أنكروا إحدى هذه الحقائق أو أنكروا أكثر من واحدة منها ؛ بل إن كثيرين منهم قد أنكروها جميعا فى وقت واحد وعلى وجه صريح ، ولكنا إذا أنعمنا النظر فى مذاهبهم تبينا أنهم إنما أنكروا من الروحانية حرفيتها لا جوهرها ؛ بل أنهم كانوا أشد الناس حرصاً على الإبقاء عليه أصفى وأكمل مما يمكن أن يكون فى نفوس العامة : هذا سپينوزا مثلاً نراه من أصرح الفلاسفة قولاً بالجبر وبوحدة الوجود ، ولكنا نراه مع ذلك يبذل أكبر الجهود لكى يصل إلى الحرية الصحيحة ، ولكى يثبت بمذهبه دعائمها ، ويأوى بها فى مذهبه إلى ركن شديد . صحيح أن الله عند سپينوزا بعيد عن أن يكون كائنا مريداً مفكراً ، لكن فلسفة ذلك الفيلسوف « النشوان فى الله » هى مع ذلك فلسفة ذات طابع دينى عميق .

وليست حال سپينوزا حالاً فريدة لا نظير لها فى تاريخ الفلسفة : فالرواقيون فى تاريخ الفلسفة القديمة قد تبدو فلسفتهم لأول وهلة فلسفة مادية ، ولكن المتأمل فيها لا يلبث أن يتنسم منها نفحات أخلاقية روحية لانزاع فيها . أما المذاهب الفلسفية

الـكبرى ، كمذهب أفلاطون وأرسطو وديكارت وليْبِنِتْز وكانْتْ وبرجسون، فنستطيع أن نسميها دون تـكلف أو إسراف فلسفات روحانية ، لأنها جمعت أهم مافى المذهب الروحانى من خصائص وميزات .

نستطيع إذن أن نقول إن تلك الفلسفات جميعا روحانية ، وهى كذلك بروحها وبمقصدها إن لم تـكن بصورتها ومظهرها. على أن هنالك درجات فى تلك الروحانية، روحانية النية والباطن : فإن الغريزة الأخلاقية التى تجعلنا نؤمن بالعدالة وبالله لاتؤثر أثراً واحداً عند جميع الناس ، ولـكى نحس أثرها يجب أن تـكون لنا قلوب ، وفى الناس كثيرون من أهل الذكاء ، ولـكنهم يكادون يكونون محرومين من القلوب .

ومن أجل ذلك كانت هنالك فلسفات جافة فاترة جامدة الشعور قليلة الحظ من النبل والارتفاع ، ولـكن المتأمل لايلبث أن يجد فى تلك الفلسفات الخالية من السمو قبساً من النور الذى يتألق فى الفلسفات الروحانية الـكبرى .

فهـــــرس

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها : الدكتور على عبد الواحد وافى ، رئيس الجمعية — والدكتور عثمان أمين ، سكرتيرها العام

يشترك فيها أعلام الباحثين فى الفلسفة والاجتماع . تستأنف النهضة العلمية فى الشرق ، وتجعل مسائل الفلسفة فى متناول الجميع . ضرورية لكل مثقف وباحث .

ظهر منهـــا :

١ — فيلسوف العرب والمعلم الثانى : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا

٢ — الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى

٣ — شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين

الكتاب التالى :

الحياة الروحية فى الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمى

بعض الكتب التى ستظهر من بعـــده :

الحياة الأخلاقية : للأستاذ الدكتور منصور فهمى باشا

الفلسفة العلائية : للأستاذ الدكتور طه حسين بك

التشريع والإصلاح الاجتماعى : للأستاذ محمد العشماوى بك

فلسفة التاريخ : للأستاذ محمد شفيق غربال بك

التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام

الفلسفة والعلوم العربية : للأستاذ أمين الخولى

أهل الملامة والفتوة والتصوف فى الإسلام : للأسـتاذ الدكتور أبو


بين الفلسفة والدين : للأستاذ الدكتور ابراهيم [illegible]

بين الفلسفة والأدب : للأستاذ على أدهم

الجمال فى الطبيعة والفن : للأستاذ محمود الخضيرى

الحب والكراهية : للدكتور أحمد فؤاد الإهواء

فرويد وعلم النفس : للأستاذ محمد مظهر سعيد


Bibliotheca Al
06003539